

UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

ÉCOLE DOCTORALE CONNAISSANCE, LANGAGE, MODÉLISATION

– ED 139

Thèse pour l'obtention du diplôme de docteur

Discipline : Philosophie

présentée et soutenue publiquement par LI Chengji

LA VIE ET LA CONNAISSANCE CHEZ BERGSON ET CANGUILHEM

sous la direction de M. le Professeur Robert DAMIEN

soutenue le 29 mai 2013

devant un jury composé de :

M. Frédéric BRAHAMI, professeur à l'Université Franche-Comté – Besançon (Rapporteur)

M. Robert DAMIEN, professeur à l'Université Paris Ouest Nanterre – La Défense

M. Denis FOREST, professeur à l'Université Paris Ouest Nanterre – La Défense (Président)

M. Thierry HOQUET, professeur à l'Université Jean Moulin – Lyon 3 (Rapporteur)

M. Saenyang KHA, professeur à l'Université Jiaotong de Shanghai

Remerciements

Après un travail de quatre ans et demi, je termine enfin cette thèse. Je souhaite adresser mes remerciements à toutes les personnes qui m'ont soutenu, de diverses manières, tout au long de ces années.

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, M. le professeur Robert DAMIEN, qui non seulement m'a orienté dans mes recherches philosophiques, mais aussi m'a apporté un grand soutien dans ma vie quotidienne. Les mots sont insuffisants pour lui exprimer toute ma gratitude pour ses encouragements attentionnés.

J'aimerais remercier également les autres professeurs qui m'ont guidé, par leurs publications, par leurs séances de lectures animées pendant leurs cours, par leurs conseils motivants, par leurs critiques nécessaires, par leurs encouragements incessants, et particulièrement les autres membres du jury : M. le professeur Frédéric BRAHAMI, M. le professeur Denis FOREST, M. le professeur Thierry HOQUET, M. le professeur KHA Saenyang.

Mes remerciements s'adressent spécialement à M. le professeur KHA Saenyang et à son épouse Mme XU Dunhuang. C'est eux qui m'ont encouragé à venir en France pour cette thèse. Ils m'ont apporté un soutien extraordinaire pendant mon séjour en France.

Je remercie aussi Mme France PARISY-VINCHON, Mme Catherine FABREGUETTES, M. Marc FABREGUETTES et M. Pierre COULBOIS, qui m'ont aidé bénévolement pour améliorer la rédaction de cette thèse dans une langue, le français,

que je ne maîtrise pas encore parfaitement

Mon travail profite aussi des amitiés qui m'entourent. Je remercie particulièrement M. JI Zhe, Mme LIU Lu, Mme Shuyan HAN-BENOIT, M. DENG Gang, Mme ZENG Yi, Mlle CUI Huan, pour leur soutien ou encouragement.

Enfin, je veux dire mon amour pour tous les membres de ma famille ! Je remercie mes parents, qui m'ont dissimulé pendant quatre ans le grave incendie qui a détruit notre maison, afin que je me concentre sur mes recherches. Je remercie ma femme, GUO Rongxing, qui a abandonné son emploi pour m'accompagner en France. Je remercie mes beaux-parents qui me soutiennent. Je remercie mes sœurs qui s'occupent de mes parents pendant mon absence. Je remercie aussi ma fille, Emma, dont la naissance m'apporte non seulement la grande joie d'être père, mais aussi des inspirations philosophiques.

La vie et la connaissance chez Bergson et Canguilhem

Résumé

Nous revenons dans cette thèse sur les notions de vie et de connaissance chez Bergson et Canguilhem. Par une analyse de la métaphysique bergsonienne de la vie et de l'épistémologie canguilhemienne de la connaissance de la vie, nous voyons la similarité, la différence et le rapport entre ces deux grands philosophes. Ils aboutissent dans leur philosophie à la même conclusion : la vie et la connaissance sont en fait la même chose, qui est la création et la liberté. Ils sont tous les deux à la fois philosophes et scientifiques. Ils s'inspirent largement des sciences naturelles de leur époque. Il y a un lien étroit entre eux. Les ouvertures que laisse Bergson constituent le point de départ de Canguilhem. C'est pourquoi il est important de faire des références croisées entre eux pour les lire et les comprendre. Bergson souligne l'importance de la coopération entre l'instinct vital et l'intelligence. Cependant, d'une part il n'a pas pu échapper à l'incompatibilité entre les deux, puisque nous constatons que la création intellectuelle et la création vitale ne s'unissent pas en une création unique ; d'autre part, le dualisme radical qu'il propose n'est pas suffisamment radical, puisqu'il n'y a ni différence radicale ni indépendance radicale entre l'esprit et la matière. Pour dépasser cette incompatibilité, Canguilhem s'est orienté vers une philosophie de l'erreur. Grâce à la progression des sciences, spécialement de la biologie qui apporte une notion informative de la vie, il a finalement combiné la technique et la science en un seul jeu de vérité. Mais il a surestimé sans doute le pouvoir de l'auto-normalisation de la vie.

Dans leurs recherches, nous voyons la continuité du thème de la liberté. Les difficultés qu'ils laissent nous invitent à repenser sans cesse la vie et la connaissance.

MOTS-CLÉS :

Bergson, Canguilhem, vie, conscience, connaissance, évolution, création, liberté, durée, instinct, intelligence, technique, science, jeu de vérité

Life and Knowledge for Bergson and Canguilhem

Abstract

We rethink in this dissertation the concepts of life and knowledge in the philosophies of Bergson and Canguilhem. By analyzing the metaphysics of Bergson and the epistemology of Canguilhem, we see their similarity, difference and relation. They came to the same conclusion: life and knowledge are the same thing, which can be defined as creation and liberty. They are similar in philosophy and in science. They took a lot of inspirations from the sciences of their own time. There is a connection between their philosophies. Canguilhem started from the point where Bergson stopped. That is why an inter-reference is indispensable when we read these two great philosophers. Bergson emphasizes the importance of the cooperation between life instinct and intelligence. But at one hand, he couldn't avoid the incompatibility between the two, because the creation instinctive and the creation intellectual become different; on the other hand, the radical dualism that he proposes becomes not so radical, because there is neither radical difference nor radical independence between the spirit and the matter. To surpass this incompatibility, Canguilhem turned to a philosophy of error. For the scientific developments, specially the development of biology that has brought an informative concept of life, he combined finally the technique and the science in to a single truth game. But he seems to have overestimated the power of auto-normalization of life. In their researches, we see the continuous theme of liberty. The difficulties that they left behind drive us continue to

rethink about the concepts of life and knowledge today.

KEYWORDS:

Bergson, Canguilhem, life, consciousness, knowledge, evolution, creation, liberty,
durée, instinct, intelligence, technique, science, truth game

Table des matières

Remerciements	3
Résumé	5
Abstract	7
Table des matières	9
Introduction.....	13
Première partie. La vie et la connaissance chez Bergson.....	21
Chapitre I. La conscience	25
I. La conscience et la durée.....	26
1. État de conscience.....	27
2. Changements entre des états de conscience.....	36
3. Le temps physique	46
4. La négation du présent	58
5. La durée de la conscience	68
II. La conscience et la mémoire	78
1. Conscience, inconscience et subconscience	79
2. Énergie spirituelle et effort intellectuel.....	88
3. Matière et mémoire	96
4. L'avenir	105
Chapitre II. La vie	113
I. Élan vital	114

1. L'énergie spirituelle.....	115
2. La vie générale	122
3. L'organisme.....	130
4. L'instinct et l'intelligence.....	136
5. La pensée.....	145
II. Évolution de la vie physiologique.....	149
Chapitre III. L'esprit.....	171
I. La subjectivité et la personnalité.....	172
II. La sélection sociale.....	185
1. La sélection naturelle	186
2. Société close et société ouverte	197
3. La religion statique et la religion dynamique.....	207
4. La justice	215
Conclusion provisoire.....	223
Deuxième partie. La connaissance et la vie chez Canguilhem ...	225
Chapitre I. La connaissance de la vie	229
I. Connaissance de la vie	230
1. Organisme et machine	231
2. Le vivant et son milieu	238
3. Le normal, l'anormal et le monstrueux	246
II. Nouvelle connaissance de la vie	251
Chapitre II. Une épistémologie de la connaissance de la vie.....	271

I. Technique et science.....	272
II. Pathologie de la connaissance	282
III. Discontinuité et rupture	290
Conclusion provisoire.....	299
Conclusion générale.....	301
Bibliographie	317

Introduction

Il semble qu'il y ait toujours une incompatibilité entre la philosophie de la vie et les sciences de la vie. Les philosophes soulignent souvent l'aspect vitaliste, mystique, poétique, irrationaliste de la vie. Cependant, les sciences de la vie s'attachent sans cesse à réduire tous les phénomènes de la vie à la physico-chimie. La philosophie et la science sont-elles deux approches incompatibles de la connaissance de la vie ? La connaissance de la vie est toujours une connaissance de la vie par la vie elle-même. Pourquoi la vie adopte-t-elle des méthodes différentes pour se connaître elle-même ? Ces interrogations nous conduisent à poser des questions plus profondes : Qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce que la connaissance ? Quel est le rapport entre la vie et la connaissance ? Nous allons repenser ces questions avec deux grands philosophes : Bergson et Canguilhem.

Pourquoi ce choix de Bergson et Canguilhem ?

Premièrement, ils sont largement reconnus comme des philosophes de la vie, au sens large et au sens strict. En France, on distingue souvent deux types de philosophie : la philosophie de la vie et la philosophie du vécu. En ce sens, Bergson et Canguilhem appartiennent sans doute à la catégorie des philosophes de la vie. Ce sont des disciples de Nietzsche. Pour eux, la vie, c'est la création, la liberté. Au sens strict, la biologie joue un rôle important dans leur philosophie. Chez Bergson, cette philosophie de la vie s'exprime non seulement dans *L'évolution créatrice*, qui est souvent considérée comme sa meilleure œuvre, mais aussi dans le système métaphysique de la vie que construit toute sa philosophie. Canguilhem choisit l'histoire de la connaissance de la vie comme

domaine de recherche. Dans ce domaine, c'est-à-dire dans le rapport entre la vie et la connaissance, en analysant l'évolution de la notion de vie, il s'intéresse également à l'évolution générale de la connaissance. Deuxièmement, ce sont de bons « scientifiques ». Notre point de départ est l'incompatibilité apparente entre la philosophie et la science. Nous sommes donc intéressés par les philosophes ayant une double approche, à la fois philosophique et scientifique. Métaphysicien, Bergson se différencie des autres philosophes de la vie de la fin du dix-neuvième siècle, par exemple Wilhelm Dilthey, par son grand intérêt pour les sciences naturelles. La physique, la biologie, la psychologie et la sociologie positiviste, sont souvent la base de ses réflexions. On peut lui reprocher de ne pas les comprendre complètement, mais il ne nie jamais l'importance de l'apport des sciences naturelles à l'intelligence. Pour lui, l'intelligence constituait le plus haut niveau de l'évolution de la vie. Épistémologiste Canguilhem, comme son prédécesseur Gaston Bachelard et son successeur Michel Foucault, ne se limite pas dans ses recherches au seul le domaine scientifique. Personne ne peut nier que l'épistémologie canguilhemienne est aussi une profonde philosophie sociale et politique. Troisièmement, Bergson et Canguilhem occupent une place spéciale dans la philosophie en France au vingtième siècle. M. Frédéric Worms la divise en trois « moments » : « l'esprit », « l'existence » et « la structure »¹. Bergson est sans doute le représentant principal du moment de l'esprit. Comment explique-t-on le grand tournant intervenu après Bergson ? Michel Foucault a dessiné une ligne de l'épistémologie française. Comment peut-on comprendre la contradiction entre cette

¹ WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009, p. 13.

ligne et les « moments » ? En fait, Bergson et Canguilhem sont des philosophes à plusieurs facettes. Ils entretiennent des rapports avec plusieurs écoles, simultanément. Pour eux, il y a toujours plusieurs possibilités pour trouver une explication. Quatrièmement, le rapport entre Bergson et Canguilhem est un sujet intéressant. Pour comprendre la philosophie canguilhemienne, il faut revenir non seulement à Bachelard, son maître ouvertement déclaré, mais aussi à Bergson, son maître virtuel. Pour mieux comprendre la philosophie bergsonienne, on peut s'appuyer sur Sartre, Merleau-Ponty, ou Deleuze, mais il ne faut pas oublier Canguilhem.

Comment lisons-nous Bergson aujourd'hui ?

Dans l'introduction, nous ne voulons pas entrer dans les détails de l'analyse que nous allons entreprendre dans le corps de la thèse. Nous préférons nous concentrer sur la démarche qui nous guide pour cette analyse de l'œuvre de Bergson. Il y a d'abord la continuité de la pensée de Bergson. La continuité ou la discontinuité de la pensée de Bergson, font toujours l'objet de controverses. C'est une problématique établie par Bergson lui-même. Comme M. Jean-Louis Vieillard-Baron le résume : « C'est bien toujours l'intuition de la durée qui est présentée comme l'élément commun à toutes les œuvres. Mais en 1915 Bergson en fait le centre de sa doctrine ; en 1936 il la présente comme le point de départ de la méditation. Mais, en même temps, le fait que chaque livre traite un problème neuf et par conséquent ne suppose aucune déduction à partir des acquis antérieurs témoigne du fait qu'il y a chez Bergson l'idée de la philosophie comme « culture d'étonnement », et donc le souci de prendre chaque problème pour

lui-même, avec un regard neuf¹ ». Ces contradictions ne persistent plus si on les lie avec la méthode d'Aristote qu'il expose dans « La vie et l'œuvre de Ravaisson ». S'inspirant de Ravaisson, Bergson pense qu'Aristote ne suit pas un développement simple. Au contraire, celui-ci reprend plusieurs fois le même thème de différentes manières et avec différents points de vue. Le thème qui est toujours repris dans la pensée bergsonienne est sans doute, comme il le dit lui-même, l'intuition de la durée. C'est le point de départ, mais aussi le centre de la pensée de Bergson, car il ne s'avance pas comme un rayon de lumière qui ne revient jamais en arrière. Bergson agit comme un archéologue. Il commence par un point, puis il fouille dans toutes les directions pour explorer toutes les possibilités jusqu'à la frontière de ce qui est accessible. Ou comme dans la métaphore que Bergson utilise, pour creuser un tunnel immense, on attaque simultanément depuis un grand nombre de points dans une même direction². La pensée de Bergson n'est pas une autoroute droite. Elle est une place en étoile. À partir d'un point, on peut se diriger vers différentes directions, et toutes les voies débouchent également sur un point. La pensée bergsonienne n'est ni continue ni discontinue. Elle est entre la continuité et la discontinuité. Dans la création, la continuité est établie rétrospectivement. Quand on se trouve sur un point en direction de l'avenir, il faut toujours une rupture avec le passé et le présent.

Avec cette méthode, nous divisons la pensée bergsonienne en trois étapes. D'abord une cosmologie de la conscience dans l'*Essai* et *Matière et mémoire*. L'*Essai* révèle le

¹ VIELLARD-BARON Jean-Louis, « Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson », dans *Annales I*, p. 280.

² Voir : *PM*, p. 256.

point de départ : la découverte de la durée. *Matière et mémoire* fonde la base universelle pour la durée. Bergson commence par la conscience, qui est le plus proche de nous. Nous sommes déjà dans la conscience et nous n'avons pas besoin d'en donner à l'avance une définition. L'existence de l'inconscience et la subconscience prouve que la durée n'est pas un phénomène unique de la conscience. En intégrant l'inconscience, la subconscience et la conscience dans la mémoire, Bergson établit une cosmologie radicalement dualiste. *L'évolution créatrice* est une histoire de la vie et de la conscience, parce qu'une évolution de la vie n'a aucun sens sauf à être expliquée dans la conscience, dans la durée et dans la liberté. L'évolution de la vie est effet le processus employé par l'énergie spirituelle pour surmonter les obstacles de la matière et marcher vers la liberté. L'énergie spirituelle est fragmentée en êtres vivants par la matière. Pour réaliser sa liberté, l'évolution de la vie se dirige naturellement vers la vie supra-individuelle : la vie sociale. C'est enfin dans les *Deux sources* que nous voyons la vie sociale de l'esprit.

Comment lisons-nous Canguilhem ?

Pour la pensée bergsonienne qui semble fragmentée, nous adoptons une méthode synthétique. Mais pour la pensée canguilhemienne qui semble unitaire, nous adoptons au contraire une méthode analytique. Nous distinguons deux dimensions dans la philosophie de Canguilhem : une philosophie de la vie et une épistémologie. Et pour chacune de ces dimensions, nous analysons des développements et des changements entre les différentes phases qui les caractérisent.

Sa philosophie de la vie consiste en deux phases : *La connaissance de la vie* et « La nouvelle connaissance de la vie ». Dans la première phase, par son analyse des

thèmes importants dans l'histoire de la connaissance de la vie, incluant la biologie, la physiologie, la psychologie, etc., Canguilhem montre implicitement l'évolution de la notion de vie. Dans les sciences qui semblent de plus en plus mécanistes, la définition de la vie devient au contraire de plus en plus vitaliste et se rapproche petit à petit de la notion de liberté. Dans la deuxième phase, marquée par la découverte de la structure moléculaire de l'ADN, apparaît une notion informative de la vie. L'époque moléculaire de la biologie est en fait une époque informative. La vie est elle-même un système d'information codée. La vie est le sens inscrit dans la matière. La vie est production, transmission et réception de l'information. Dans cette nouvelle notion informative de la vie, Canguilhem voit la possibilité de combiner une philosophie de la subjectivité, de la création et de la liberté avec la connaissance biologique de la vie. Cela le conduit à dire que « la biologie contemporaine, lue d'une certaine manière, est, en quelque façon, une philosophie de la vie¹ ».

Dans son épistémologie, on constate deux changements de direction. C'est d'abord le passage d'une philosophie de la création à une philosophie de l'erreur. Dans ses *Œuvres complètes tome I*, nous voyons que le jeune philosophe d'alors était autrefois un partisan fidèle de la philosophie de la création, issue de la philosophie de Bergson. En se référant à la distinction bergsonienne entre l'instinct et l'intelligence, Canguilhem distingue la technique et la science. La création consiste en une coopération entre la technique et la science. En fait on doit dire que Canguilhem a toujours été un philosophe de la création. Il a pris une nouvelle orientation en réalisant la difficulté

¹ *Études*, p. 364.

implicite dans la notion bergsonienne de création. Bergson néglige le problème de l'erreur. Pour Bergson, les échecs de la vie proviennent des obstacles de la matière. Mais pour Canguilhem, l'erreur vient au contraire de la vie elle-même. Dans ses recherches sur la pathologie de la vie, Canguilhem voit la possibilité d'annuler la distinction entre la technique et la science dans la méthode expérimentale, qui est la méthode universelle pour toutes les sciences contemporaines. Dans le laboratoire, l'incompatibilité entre la technique et la science n'existe plus. Technique et science deviennent un même jeu de vérité. En appliquant cette méthode à toute l'histoire de la connaissance, Canguilhem propose un semi-discontinisme.

En analysant la pensée bergsonienne et la pensée canguilhemienne, nous voyons la nécessité de les lire ensemble et de faire des références croisées. Il y a une relation étroite entre ces deux pensées. Pour mieux comprendre la philosophie bergsonienne, il faut la prolonger dans la philosophie canguilhemienne. En revanche, pour mieux comprendre la philosophie canguilhemienne, il faut revenir à la philosophie bergsonienne.

En soulignant le rapport entre Bergson et Canguilhem, nous proposons de revoir la philosophie en France au vingtième siècle, spécialement la position de Bergson. Même si certains philosophes sont des spécialistes du bergsonisme, la philosophie de Bergson n'est pas devenue une école particulière. C'est un trésor commun pour toute la philosophie qui a suivi : il y a non seulement Sartre qui a repris le problème de la liberté, Merleau-Ponty qui a poursuivi le problème du rapport entre esprit et corps, Jankélévitch et Deleuze qui ont développé la métaphysique, mais aussi Canguilhem qui a prolongé sa

philosophie de la vie et l'a introduit dans l'épistémologie française.

Dans le rapport entre Bergson et Canguilhem, nous voyons apparaître le thème majeur pour toute la philosophie en France au vingtième siècle : la vie, la connaissance et la liberté. Ces trois notions représentent en fait la même chose. C'est la trinité de la liberté.

Avec l'arrivée d'un nouveau siècle, nous voyons une renaissance de la philosophie bergsonienne et de la philosophie canguilhemienne. Près de trente ans se sont écoulés depuis la publication du dernier livre de Canguilhem. Pendant ces années, les sciences ont fait des progrès que Bergson et Canguilhem n'auraient jamais pu imaginer. La technique informatique, le génie génétique, la cybernétique, les Cyborgs, etc., toutes ces avancées scientifiques nous invitent à renouer avec leur attitude scientifique, à réfléchir sur leur méthode, à repenser la vie, la connaissance et la liberté.

**Première partie. La vie et la connaissance
chez Bergson**

Nous ne pouvons pas séparer la pensée de Bergson en deux : d'un côté une philosophie de la vie, de l'autre côté une épistémologie de la connaissance. Chez Bergson, le problème de la vie et le problème de la connaissance sont liés dès le début. On peut même dire que la vie et la connaissance sont en fait la même chose.

La philosophie de Bergson commence par une analyse de la conscience. Dans la conscience, Bergson identifie la durée. La durée implique la mémoire, qui nous conduit au problème du rapport entre l'âme et le corps. Pour répondre à ce problème, on est obligé de revenir à une question plus vaste : le rapport entre l'esprit et la matière. Ce rapport implique l'évolution de la vie. Et avec l'évolution de la vie, on identifie l'évolution de l'esprit.

La conscience est quelque chose qui change sans cesse. Mais le changement de la conscience est différent des mouvements physiques. Il est purement qualitatif. Quand on réfléchit attentivement, on découvrira que le temps physique ne s'applique pas à la conscience. Le temps physique est une ligne droite que le point du présent coupe en passé et avenir. Mais dans la conscience, on ne constate que le passé. Dans la durée de la conscience, il n'y a que le passé. La durée de la conscience est en fait la mémoire. La mémoire ne concerne pas uniquement la conscience. La matière a aussi de la mémoire, qui est certainement moins active que celle de la conscience. La mémoire n'est pas une fonction de la vie, mais au contraire la vie est une forme spéciale de la durée : la durée de l'énergie spirituelle. L'essence de l'énergie spirituelle, inverse de l'énergie matérielle, est la liberté. Pour réaliser sa liberté, l'énergie spirituelle doit lutter contre la matière. La vie est la trace de l'énergie spirituelle quand elle traverse la

matière. C'est pourquoi la vie évolue d'une manière créatrice. En revanche, en étudiant l'évolution de la vie, on peut comprendre mieux l'évolution de l'esprit.

Le but de la philosophie bergsonienne est la liberté, comme Bergson le déclare dès l'*Essai*. En cherchant la vraie liberté, Bergson doit lutter contre à la fois l'idéalisme pour libérer l'esprit et contre le réalisme pour libérer le corps. Il adopte alors un dualisme radical. La métaphysique ne peut pas s'arrêter sur la nécessité de la liberté, mais doit prouver aussi sa réalité. Elle doit expliquer pourquoi la liberté n'est pas encore réalisée et comment on est dans une démarche vers la liberté. La liberté est non seulement un problème de la connaissance, mais aussi un problème de l'action.

Chapitre I. La conscience

La conscience est le point de départ de la pensée bergsonienne. Le premier livre de Bergson est intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience*, car il veut trouver un fondement pour la conscience. Ce n'est pas une ambition personnelle, mais une ambition de son époque : par exemple, la phénoménologie veut trouver une structure transcendantale pour la conscience ; la psychanalyse ne cesse pas de torturer le Moi pour trouver un autre Moi derrière, etc. Influencé par la dynamique de la physique, Bergson préfère définir la conscience comme quelque chose de dynamique, qui change sans cesse. Par conséquent, on ne peut comprendre l'essence de la conscience que dans son mouvement. Dans le mouvement spécifique de la conscience, Bergson identifie la notion fondatrice pour toute sa philosophie : la durée.

La philosophie de Bergson est une philosophie de la durée. La connotation de la durée est fondée dans l'*Essai*, et ne change pas dans les œuvres suivantes. Mais sa dénotation est sans doute considérablement élargie à partir de *Matière et mémoire*. Dans l'*Essai*, ce qui dure est seulement la conscience, et la matière ne dure pas. Mais dans *Matière et mémoire*, le philosophe ajoute la matière au rang de ce qui dure. La différence entre la durée de la matière et celle de la conscience n'est qu'une différence de degré. Bergson introduit alors la mémoire qui est plus fondamentale. La durée obtient sa nouvelle dénotation : la mémoire. Le dualisme que Bergson fonde dans l'*Essai*, c'est-à-dire le dualisme de la conscience et de la matière, qui correspond à la division que Descartes fait entre l'étendue et l'inétendue, est remplacé par le dualisme

de la matérialité et la spiritualité. La matière n'est pas la matérialité pure, et la conscience n'est pas non plus la spiritualité pure. Les choses concrètes sont plutôt des mélanges entre les deux extrémités.

Avec la notion de la durée, Bergson commence dans l'*Essai* une philosophie de la liberté. En introduisant la durée dans tout l'univers, il ne peut pas défendre une liberté universelle. En admettant la durée de la matière, il souligne la différence entre la matière : leur durée est en sens inverse. La liberté reste unique pour l'esprit.

I. La conscience et la durée

À l'époque de la jeunesse de Bergson, la psychologie n'est pas encore une science indépendante. Elle était une méthode largement répandue dans les recherches philosophiques. Vers la fin du dix-neuvième siècle, quand les recherches psychologiques deviennent de plus en plus positivistes, les philosophes commencent à critiquer la psychologie. Le grand mouvement de phénoménologie commence par la critique du psychologisme. Le point de départ de la philosophie bergsonienne est aussi une critique de la psychologie.

Cette critique constitue un bouleversement non seulement pour la place de la psychologie dans la philosophie, mais aussi pour la philosophie elle-même qui se base sur la logique de l'espace-temps. La philosophie bergsonienne n'est pas un scepticisme radical ou un mysticisme. Elle veut chercher une autre logique que l'espace-temps : la durée.

1. État de conscience

La conscience est une notion importante dans la philosophie de Bergson. M. Frédéric Worms a bien remarqué dans *Le vocabulaire de Bergson* l'importance de cette notion : « Il s'agit donc là d'une notion essentielle dans la philosophie de Bergson, et dans ses rapport critiques avec les autres doctrines, au point qu'elle est la source de nombreux malentendus. Pour Bergson, en fait, la conscience n'est pas le rapport pur à un objet, pur « je pense » ou pur « apparaître » (comme c'est le cas de Descartes à Husserl en passant par Kant), elle suppose une activité réelle. Cependant, elle n'est pas non plus une simple illusion « subjective », masquant le travail du corps ou de la vie en dessous d'elle-même (comme c'est le cas chez Schopenhauer ou Nietzsche) : c'est au contraire le corps et la vie qui sont des signes de la puissance d'agir d'une activité originaire de la conscience, comme mémoire et comme choix : « la conscience serait bien l'instrument de l'action ; mais il serait encore plus vrai de dire que l'action est l'instrument de la conscience. » (EC, 647), cette formule vaudrait bien en fait pour toute sa doctrine. »¹

Nous voyons que Bergson inversait la relation entre la conscience et la vie. C'est un renversement révolutionnaire, qui est aussi révolutionnaire que celui de Descartes ou que celui de Kant. C'est un grand malentendu d'appeler la philosophie de Bergson une philosophie de la vie. La philosophie de Bergson est plutôt une philosophie de la conscience, ou plus précisément une philosophie de l'esprit, qui est la forme mature de la conscience.

¹ WORMS Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.16-17.

Une philosophie de la conscience doit répondre au moins à trois questions : 1° qu'est-ce que la conscience ? 2° d'où vient-la conscience ? 3° quelle est la relation entre la conscience et la matière ?

Il s'agit donc d'abord d'une métaphysique de la conscience. Mais cette métaphysique n'était pas fondée avant Bergson. Dans la philosophie avant Bergson, la conscience ne jouait pas un rôle fondamental. Comme M. Worms le montre, la conscience n'était traitée que comme un rapport pur entre le sujet et l'objet ou comme une illusion subjective du travail de la vie. La philosophie de Bergson ne peut être catégorisée ni comme une philosophie du vécu ni comme une philosophie de la vie. Elle a provoqué une rupture radicale avec ces deux philosophies. Dans la philosophie de Bergson, ce n'est pas le sujet qui a la conscience, mais au contraire c'est la conscience qui devient finalement le sujet ; ce n'est pas la conscience qui dérive de la vie, mais au contraire c'est la vie qui dérive de la conscience. La conscience devient le concept le plus fondamental. La conscience devient le point pivot de la métaphysique. C'est en ce sens qu'on appelle la philosophie de Bergson une métaphysique de la conscience.

Nous l'appelons une métaphysique de la conscience, car c'est une philosophie réellement méta-physique. La métaphysique de conscience de Bergson est bien fondée sur une étude profonde de la physique. Quand nous disons que la philosophie de Bergson a provoqué un renversement et une rupture radicaux avec les métaphysiques précédentes, nous ne sous-entendons pas qu'il s'agit d'une intention volontaire de Bergson. En tant que partisan d'Aristote qui est l'initiateur de la métaphysique,

Bergson est fidèle à la méthode métaphysique, c'est-à-dire philosopher méta-physique-ment. Quand la physique change, la méta-physique doit changer forcément. La physique contemporaine a accompli une révolution radicale. Ce sont les changements de la physique qui demandent une nouvelle méta-physique.

En fait, le mot métaphysique est accidentellement et tardivement introduit dans la philosophie d'Aristote. Son nom originel est la philosophie première. Mais cela ne nous empêche pas de traiter la philosophie première comme une philosophie méta-physique. Au contraire, cela nous aide à définir le but de la métaphysique : chercher la première cause ou le premier principe pour l'Être ensemble.

La notion de conscience dans la philosophie de Bergson a un rapport étroit avec le développement de la physique contemporaine. Quand nous mentionnons la physique contemporaine, ce qui attire tout de suite notre attention c'est le rapport entre la philosophie de Bergson et la Relativité d'Einstein, spécialement le rapport entre la notion de la durée et la notion de l'espace-temps. Mais pour étudier la notion de conscience, nous devons faire un rappel historique. Einstein n'a publié sa théorie de la Relativité restreinte qu'en 1905. À ce moment-là, Bergson a déjà publié la moitié de ses œuvres principales : *l'Essai* (1889) et *Matière et mémoire* (1896). La notion de conscience et celle de durée ont été formées et développées. Pour trouver l'inspiration de ces notions, il faut la chercher dans les réflexions et critiques de Bergson sur la physique avant la naissance de la Relativité.

Il s'agit en premier lieu des références et des commentaires figurants dans ces deux livres. Les *Mélanges* et les *Cours* de Bergson déjà publiés sont également une

ressource importante pour notre recherche. Il faut certainement étudier aussi les commentaires des autres auteurs sur cet aspect.

Deux pans de la physique ont eu une grande influence sur la pensée de Bergson : les explications dynamiques de la matière ; la théorie de l'entropie.

Dans la physique mécanique, la matière est la substance réelle, la masse et les forces sont ses qualités. Une physique mécanique consiste donc en une étude géométrique des mouvements des objets et en une étude mathématique des relations entre les objets. La physique dynamique, au contraire, considère aussi les forces comme réelles. En particulier, vers la fin du dix-neuvième siècle quand on a découvert que l'atome n'est plus indivisible comme son sens originel le laissait penser, la matière n'est qu'une forme particulière de l'énergie. L'univers entier est traité comme un courant d'énergie en perpétuelle mutation. Au temps de Bergson, la physique dynamique tendait à réunir tous les domaines de la physique. Bergson témoignera du succès de ce regroupement plus tard lorsqu'il va entrer dans un débat avec la physique triomphante. L'influence de la physique dynamique sur Bergson est évidente. En fait, la physique dynamique est un grand défi de la philosophie lorsqu'elle s'attache à la distinction entre la matière et l'esprit, cela concerne spécialement la philosophie d'après Descartes. Pour celui-ci, la distinction entre la matière et l'esprit se résumait à extensif et intensif. Quand « extensif » n'est plus le caractère définissant la matière, comment distinguer la matière et l'esprit ? Et comment les définir ? C'est un point de départ de la philosophie de Bergson.

À la même époque, il y eut également une évolution de la thermomécanique à la

thermodynamique. Cette évolution, spécialement le développement de la théorie de l'entropie, proposait une direction possible pour Bergson. Le premier principe de la thermodynamique, c'est-à-dire la conservation de l'énergie, affirme que l'énergie ne peut ni être créée ni être éliminée. Tous les mouvements et les changements dans l'univers ne sont que des circulations et des transformations de l'énergie. Le second principe de la thermodynamique, c'est-à-dire l'augmentation de l'entropie globale, propose que l'univers n'évolue que vers la mort thermique de l'univers. C'est un déterminisme universel. La question est alors posée : l'esprit est-il une force comme toutes les autres forces ? L'esprit obéit-il à cette loi universelle ?

Dès la philosophie de Descartes, l'esprit ne peut plus être défini comme un type de substance. La physique niait la substantialité de la matière au temps de Bergson. Dans la philosophie de Bergson, l'esprit est d'abord accepté comme un type d'énergie. Mais Bergson ne peut pas accepter qu'il y ait dans l'univers un seul type d'énergie, l'énergie descendante. Il faut avoir aussi un type d'énergie ascendante. C'est l'énergie spirituelle.

Au temps de Bergson, la vie est encore traitée comme un phénomène en contradiction avec le second principe de la thermodynamique. On dit que la vie est néguentropique, c'est-à-dire à entropie négative. Pendant longtemps, la vitalité est appelée au rôle de force ascendante. C'est connu comme la philosophie vitaliste. Bergson est souvent classé dans ce courant. Mais ce n'est qu'un malentendu !

Bergson ne choisissait pas la vie comme la force fondamentale, mais la conscience comme la force fondamentale. Il inversait radicalement le rapport entre la

vie et la conscience. Pour les vitalistes, la conscience n'est qu'une apparence fictive de la vie. Mais pour Bergson, au contraire, la vie est une apparence de la conscience. Les théories de l'évolution des espèces, spécialement la théorie de Charles Darwin, dépouillent la vie de sa priorité. On voit bien que la vie, en évoluant à travers les espèces, ne s'oriente pas vers une direction définitive. La vie évolue également dans toutes les directions. La vie monte jusqu'à l'homme avec une grande intelligence. Mais ce n'est qu'une possibilité parmi les autres. Ce n'est qu'« accidentel ». L'évolution de la vie se soumet aussi à l'ordre du second principe de la thermodynamique. Une philosophie de la vie n'échappe pas au déterminisme physique quand elle veut se fonder sur les sciences naturelles, spécialement sur la physique et la biologie. La plupart des philosophies de la vie se réfugient dans le mysticisme. Bergson, pour fonder une métaphysique de la liberté, doit chercher quelque chose derrière la vie. Il faut une force à la fois ascendante et libérale. Et c'est la conscience.

Bergson reste attentif aux nouveaux développements de la physique. Son débat avec Einstein sur la Relativité en est la preuve. En fait, dans l'*Essai* et dans *Matière et mémoire* nous pouvons voir qu'il se trouvait toujours sur le terrain de la physique.

Dans la liste des œuvres citées dans l'*Essai*, nous pouvons voir *Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz en fonction de la température*¹. C'est un livre écrit par Gustave-Adolphe Hirn. Cette thèse venait d'être publiée en 1886. L'*Essai* a été publié en 1889. Et dans *Matière et mémoire*, publié en 1896, nous pouvons trouver sa discussion sur la théorie

¹ *Essai*, p. 109.

de Maxwell concernant la théorie atomiste, qui a été publiée en 1890¹. Maxwell est connu pour ses équations de l'électromagnétisme, qui portent le nom d'équations de Maxwell. Nous savons que c'est juste l'invariance des équations de Maxwell dans la transformation de Lorentz qui conduit à la naissance de la Relativité restreinte. Nous verrons Bergson discuter les équations de Maxwell dans *Durée et simultanéité*. Ici dans *Matière et mémoire*, Bergson ne pouvait pas aller si loin. Mais d'après ses citations, nous pouvons dire que Bergson suivait pas à pas les derniers progrès de la physique.

Bien avant l'*Essai* et *Matière et mémoire*, dans ses cours précédant sa thèse doctorale, Bergson montrait son intérêt pour la physique. On peut voir dans ses cours clermontois qu'il citait Maxwell et William Thomson².

La thermodynamique est ce qui intéressait le plus Bergson dans les derniers progrès de la physique. Nous pouvons voir son attention portée à la théorie de William Thomson, plus connu sous le nom de Lord Kelvin, qui est le fondateur principal de la thermodynamique. Dans l'*Essai*, William Thomson est cité deux fois. Les évaluations sont remarquables. « La question de l'élasticité des atomes soulève des difficultés insurmontables, même après les brillantes hypothèses de William Thomson »³. « Il ne semble pas que les savants de notre temps aient poussé l'abstraction aussi loin, sauf peut-être sir William Thomson. Ce physicien ingénieux et profond suppose l'espace rempli d'un fluide homogène et incompressible où des tourbillons se meuvent, engendrant ainsi les propriétés de la matière : ces tourbillons sont les éléments

¹ *MM*, p. 223-224.

² *Leçons clermontoises I*, p. 285 ; *Leçons clermontoises II*, p. 116, 222 ; *Cours III*, Paris, PUF, 1995, p. 249.

³ *Essai*, p. 109.

constitutifs des corps ; l'atome dévient ainsi un mouvement, et les phénomènes physiques se réduisent à des mouvements réguliers s'accomplissant au sein d'un fluide incompressible »¹. Même si Bergson n'était pas totalement d'accord avec les théories de Thomson, son affirmation des mérites de Lord Kelvin est évidente.

Dans l'édition critique de l'*Essai*, dans l'index des personnes, le nom de Lord Kelvin est confondu avec celui de William Thompson², qui est un philosophe irlandais, mais jamais cité par Bergson.

Bergson n'utilisait pas directement le terme « Entropie » ou « second principe de la thermodynamique » jusqu'à *L'évolution créatrice*³, mais toutes ces citations de William Thomson nous assurent bien que dès le début de son travail philosophique, Bergson comprenait les théories thermodynamiques, spécialement les premier et second principes.

Mais Bergson ne fonde pas une fois pour toutes sa conception de la notion de conscience. Il n'entreprenait pas la construction d'un système. Ou plus précisément, il ne voulait pas faire un système. Son travail est plutôt une archéologie des notions philosophiques. Il fouillait de plus en plus profondément les notions jusqu'au moment où les sens originaux se déroulaient à ses yeux.

Pour fouiller une notion, le plus difficile c'est d'enlever les autres notions les plus proches qui s'y attachent. Quelquefois elles sont trop étroitement liées à la notion que nous voulons fouiller, elles peuvent l'occulter totalement et nous conduisent dans une

¹ *Essai*, p. 154-155.

² *Ibid.*, p. 250.

³ *EC*, p. 243-244.

mauvaise direction de recherche. L'état de conscience est tout à fait une notion de ce type.

C'est pourquoi au début de l'*Essai*, qui est aussi le début de la philosophie de Bergson, pour fouiller la notion de conscience, il faut d'abord déraciner la notion de l'état de conscience.

L'état de conscience, ou les états de conscience, implique une ancienne question philosophique. L'état de conscience signifie qu'on peut choisir un point de temps, puis compter ou décrire toutes les conditions d'une conscience. Et quand nous disons « un point de temps », le point signifie un point euclidien. Le temps est souvent décrit comme une droite. Cette droite, nous pouvons la diviser en segments innombrables. Et n'importe quel segment, nous pouvons le diviser en points innombrables. Même entre deux points proches, il y a encore des points innombrables. Quand nous avons déjà une droite continue ou un segment continu, la division semble toujours légitime. Mais quand nous avons d'abord les points, comment peut-on prouver ou assurer la continuité ? Les points sont innombrables, il faut donc une explication sans fin, qui était évidemment inacceptable avant l'invention du calcul infinitésimal. La volonté d'éviter des calculs infinis ou des raisonnements infinis joue un grand rôle dans la métaphysique d'Aristote. C'est aussi le noyau des apories de Zénon d'Élée, dont Bergson discutait souvent dans sa philosophie.

Le temps est figuré comme une droite géométrique euclidienne, ce qui signifie que la spatialisation du temps est une problématique philosophique ancienne. Elle constituait autrefois un obstacle insurmontable pour la philosophie. Cependant, avec

l'invention du calcul infinitésimal et l'invention des géométries non-euclidiennes, peut-on espérer une solution radicale ?

2. Changements entre des états de conscience

La réponse de Bergson est négative. Le calcul infinitésimal peut décrire à certains niveaux les mouvements et la continuité. Mais il est loin d'expliquer les changements entre les points, spécialement les changements entre les états de conscience. Tous les mouvements décrits par le calcul infinitésimal sont encore des mouvements linéaires, et il ne fournit qu'une description des mouvements. Le calcul ne peut jamais expliquer la cause des mouvements. Il peut montrer qu'il y a une continuité, mais ne peut jamais expliquer pourquoi il y a une continuité.

Bergson a discuté à plusieurs reprises les sophismes de Zénon d'Élée dans sa philosophie. Comme M. Arnaud Bouaniche le montre dans les notes de l'*Essai*, « Bergson ne cessera de revenir à eux dans chacun de ses livres : MM, p. 213-215 ; EC, p. 308-315 ; DS, p. 51 et p. 72 ; PM, 160-162 »¹. Dans l'*Essai*, Bergson analyse l'aporie d'Achille et de la tortue². Dans *Matière et mémoire*, Bergson analyse les quatre apories³. Dans *L'évolution créatrice*, Bergson reprend l'aporie d'Achille et de la tortue⁴. Dans *Les deux sources*, même si Bergson ne les discute pas directement, il mentionne encore trois fois le nom de Zénon d'Élée, y compris l'aporie de la flèche et

¹ *Essai*, p. 220.

² *Ibid.*, p. 84.

³ *MM*, p. 213-214.

⁴ *EC*, p. 310-311.

l'aporie de la dichotomie¹.

Dans l'*Essai*, le premier chapitre se termine sur elles, le deuxième chapitre les reprend, et finalement le livre se termine aussi sur elles. Tous ces signes nous invitent à les étudier une nouvelle fois ici, même s'il existe déjà des commentaires abondants.

Les quatre apories de Zénon d'Élée ne constituent pas quatre exemples de même niveau. Elles forment une suite de questions de plus en plus profondes. Les deux premières apories ne sont plus aujourd'hui des obstacles insurmontables. Elles sont des suites illimitées. Car, après l'invention du calcul infinitésimal, elles ne sont plus incalculables. Elles ne sont que des suites géométriques, et elles ont des limites. L'aporie de la dichotomie est plus simple que l'aporie d'Achille et de la tortue. L'aporie de la dichotomie est une suite dont le coefficient est déjà donné. Mais l'aporie d'Achille et de la tortue est une suite dont le coefficient n'est pas défini, puisque ni la vitesse d'Achille ni la vitesse de la tortue ne sont précisées. Ce que l'on sait, c'est que la vitesse d'Achille est plus grande que celle de la tortue. La suite géométrique a donc quand même une limite. Avant le calcul infinitésimal, il est supposé que l'infiniment petit ne peut jamais égaler vraiment le zéro. Mais dans le calcul infinitésimal, l'infiniment petit peut être égal au zéro. La troisième aporie et la quatrième aporie sont plus complexes. Le problème se trouve déjà implicitement dans les deux premières apories. L'aporie de la flèche montre que le temps n'est que la quatrième dimension de l'espace. Quand on suppose qu'il n'y a qu'un espace pur de trois dimensions, aucun mouvement n'est possible. Mais il faut attendre la Relativité d'Einstein pour que la

¹ DS, p. 32, 72, 208.

notion d'un « espace à quatre dimensions » soit proposée pour la première fois. Dans un espace pur euclidien qui n'a que de trois dimensions, aucun mouvement n'est concevable. Chaque objet n'occupe que sa position actuelle. Et il semble que le mouvement ne vienne que d'une comparaison entre deux « états ». Un mouvement est donc un changement entre des « états ». Mais au sein d'un espace à trois dimensions, il y a toujours simultanéité et homogénéité. Dans un espace à trois dimensions, il n'y a qu'un seul état. Le mouvement est donc une notion spatio-temporelle. Toutes les intentions cherchant à séparer le temps de l'espace ou l'espace du temps seront paradoxales. Dans l'aporie de la flèche, le temps, la quatrième dimension de l'espace, est réduit à un point géométrique dont la longueur est zéro. Il s'agit en fait de détacher le temps de l'espace. La flèche de Zénon est donc une flèche dans un espace pur de trois dimensions. Une telle flèche est certainement « immobile ». Mais le but de cette aporie est plus profond. Il nous fait réfléchir à l'origine de ce détachement, qui est notre fausse conception du temps. Cette fausse conception se présente bien dans la quatrième aporie, l'aporie du stade. Cette aporie montre le principe de l'horloge que nous utilisons pour mesurer le temps. Nous ne mesurons le temps que par simultanéité. Ce que nous mesurons n'est pas le temps lui-même, mais les rapports entre les mouvements : le mouvement de l'horloge et le mouvement mesuré par l'horloge. Le temps de l'horloge est présumé comme le temps objectif et parfait. L'aporie du stade révèle les contradictions comprises dans cette notion de temps. D'abord le choix de l'horloge est très arbitraire. Puis tous les mouvements ne sont que des mouvements relatifs. C'est pourquoi dans l'aporie du stade, quand on choisit les références

différentes, soit dans le même temps le train parcourt les distances différentes, soit le train parcourt la même distance dans les temps différents. Nous allons voir que ce problème encombre la physique jusqu'à la naissance de la Relativité et hante plus longuement la philosophie, peut-être même encore aujourd'hui.

À partir des quatre apories de Zénon d'Élée, Bergson percevait dès le début de sa philosophie l'aporie qui se cache dans notre notion du mouvement. Et sa philosophie vise à « créer » une nouvelle notion de temps : la durée. Il n'y a que le temps qui peut expliquer les mouvements. Mais comment conçoit-on la notion de temps ? Nous ne concevons pas le temps dans le temps. Au contraire nous utilisons les mouvements pour mesurer le temps. Nous utilisons la simultanéité et la discontinuité que nous présumons pour expliquer et étudier la continuité du temps. Mais cette notion de temps n'est pas totalement fausse. Elle est bien une tendance naturelle de notre intelligence humaine. Elle nous rend un grand service pour connaître le monde physique. La psychologie du développement nous montre qu'elle n'est pas « innée » chez l'homme, mais qu'elle est une qualité acquise. C'est un mode que nous utilisons pour connaître le monde extérieur. Mais elle ne doit pas être le seul mode. Elle n'est qu'une construction de notre intelligence pour un but certain. Avec cette notion de temps, il n'y a qu'un monde déterministe. Il n'y a pas de création. Il n'y a pas de liberté. Le déterminisme qui déclare un déterminisme absolu n'est qu'une création de l'intelligence. C'est le vrai sens de cette aporie. Le déterminisme est lui-même une attestation de la liberté.

Nous sommes trop accoutumés à l'espace-temps où nous habitons. Il est donc très

difficile pour nous de découvrir la spatialisation du temps. Mais avec le développement de la physique, cette spatialisation est de plus en plus évidente. Dans la Relativité, le temps est combiné avec l'espace comme la quatrième dimension de l'espace. Dans la physique, la solution de la spatialisation du temps consiste à nier totalement l'indépendance du temps et de l'espace, mais cela revient à remplacer la spatialisation du temps par une spatialisation radicale. La notion d'espace-temps change radicalement la notion traditionnelle de l'espace. L'espace-temps nie aussi un espace pur à trois dimensions qui n'intègre pas la quatrième dimension de temps. Le temps et l'espace sont donc inséparables. En fait, l'espace-temps, un espace à quatre dimensions, n'est en rien mystérieux. C'est juste le monde où nous habitons. Les sophismes de Zénon d'Élée nous montrent que toutes les intentions cherchant à séparer le temps et l'espace l'un l'autre aboutit à des contradictions.

Mais l'espace-temps implique toujours une spatialisation de temps, que Bergson critique à plusieurs reprises dès l'*Essai*. Nous utilisons toujours la même méthode pour mesurer l'espace et le temps. Nous utilisons la règle pour mesurer les dimensions, et l'horloge pour mesurer le temps. Quand nous comparons la règle et l'horloge, nous découvrons tout de suite qu'elles partagent le même principe. C'est pourquoi nous utilisons souvent le terme « longueur » pour décrire le temps. Ici nous ne voulons pas remettre en question cette méthode. Ce qui nous intéresse, c'est la présupposition derrière la méthode. La mesure des dimensions par la règle et celle du temps par l'horloge présupposent qu'il y a une continuité de l'espace et du temps. Une règle doit être sans rupture pour mesurer les dimensions. Une horloge doit fonctionner sans cesse

pour mesurer le temps. La règle et l'horloge sont plutôt des divisions de l'espace et du temps qui eux sont continuels. Nous ne questionnons donc jamais la continuité quand nous mesurons l'espace ou le temps. Nous ne doutons jamais que l'espace soit continu. C'est tout naturellement qu'un objet passe d'un point à l'autre en traversant une portée d'espace. Notre division de l'espace par les gradations de la règle qui sont en fait les points géométriques que nous imaginons n'est qu'une division fictive. Entre deux points, aussi proches soient-ils, on peut ajouter des points innumérables. Mais cela n'empêche pas un objet réel de passer d'un point à l'autre. Rien ne peut empêcher Achille de rattraper la tortue. Les deux premières apories de Zénon d'Élée nous montrent le résultat lorsque nous traitons les divisions fictives comme réelles. Pour le temps, nous utilisons le même principe pour le mesurer. La continuité du temps est toujours présumée à l'avance. La fonction de l'horloge consiste seulement à diviser le temps continu en segments pour faciliter le calcul. En fait, comme les sophismes de Zénon d'Élée nous l'ont montré, le temps mesuré par cette méthode n'est que la quatrième dimension de l'espace. Et cela, c'est la spatialisation du temps critiquée par Bergson.

En fait, les réalistes contemporains proclament une spatialisation radicale du temps. Par exemple, dans le domaine des sciences naturelles, spécialement dans la Relativité d'Einstein, l'espace est confirmé comme un espace à quatre dimensions, qui est aussi appelé espace-temps pour respecter les notions quotidiennes. Dans la Relativité, tous les phénomènes, ou au moins tous les phénomènes que nous pouvons connaître, se passent dans l'espace-temps, que nous pouvons décrire comme un espace

à quatre dimensions par une géométrie non-euclidienne. Aux yeux des matérialistes contemporains, comme nous l'ont montré les apories de Zénon d'Élée, la séparation du temps et de l'espace est impossible.

Bergson ne nie pas l'impossibilité de séparer l'espace et le temps spatialisé. Mais le temps spatialisé n'est pas le temps réel. Quand on accepte le temps spatialisé comme une prémisse, l'impossibilité de séparer l'espace et le temps est une conséquence inévitable. Quand on mesure le temps et l'espace par la même méthode, on relie implicitement le temps à l'espace. Le temps spatialisé n'est pas le temps réel. Comme l'aporie du stade de Zénon d'Élée nous l'a montré, la spatialisation du temps va introduire la multiplicité du temps. Il n'y aura pas un temps unique. Au contraire il y aura des temps multiples. Et nous savons que dans la Relativité d'Einstein, les temps multiples représentent une conclusion incontestable. Cette multiplicité de temps est bien troublante. Mais nous allons découvrir avec Bergson qu'une multiplicité de temps ne peut pas remplacer l'hétérogénéité du temps. Pour Bergson, le temps est unique et universel, mais il constitue aussi une hétérogénéité radicale. Le temps n'est pas multiple. Mais dans ce temps seul, il n'y a que l'hétérogénéité.

Bergson critique le réalisme sans aller jusqu'à son contraire. L'idéalisme partage le même principe avec le réalisme. L'idéalisme insiste sur un royaume des Idées hors de l'espace et du temps, car il partage la même spatialisation du temps et ne peut pas séparer le temps et l'espace.

Ni le réalisme, ni l'idéalisme ne peuvent échapper au « dualisme vulgaire ». Leur divergence n'est qu'entre la matière et la pensée, laquelle est le primat. La liberté n'est

jamais possible dans le réalisme et l'idéalisme. Et la relation entre le corps et l'esprit tombe dans un « parallélisme ». Le terme « dualisme vulgaire » n'apparaît pas souvent dans les œuvres de Bergson. Il n'est présent que dans *Matière et mémoire*. Comme il n'est utilisé que très rarement par Bergson, il est souvent négligé par les commentateurs. Nous voyons que dans la version critique de *Matière et mémoire*, même le terme « dualisme » n'apparaît pas dans l'Index des notions. Il apparaît onze fois dans *Matière et mémoire*, où Bergson critique à la fois le réalisme et l'idéalisme comme « dualisme vulgaire ». Pour n'importe quel dualisme, il est inévitable d'insérer finalement l'esprit dans un corps. Que ce soit pour le réalisme ou pour l'idéalisme, cette association de l'âme et corps se passe toujours dans un espace-temps qui contient, d'après Bergson, une spatialisation de temps. Le temps spatialisé est inséparable de l'espace. Et dans cet espace-temps, l'âme et le corps s'emprisonnent l'un l'autre. On tombe soit dans un déterminisme mécanique soit dans un déterminisme logique. Le déterminisme se fonde sur le principe de causalité, qui se fonde lui-même sur la notion du temps spatialisé.

Pour garder la liberté, il faut donc trouver un phénomène spécial qui ne se passe pas dans l'espace-temps et qui n'obéit pas au principe de causalité. Dans l'*Essai*, les recherches de Bergson sur les changements entre les états de conscience nous montrent bien que la conscience est sans doute le phénomène que nous cherchons.

Bergson nie d'abord la méthode de mesure des mouvements psychologiques par la matière. Dans le premier chapitre de l'*Essai*, Bergson étudie les sentiments, efforts, émotions, sensations, pour montrer la confusion existant entre l'extérieur et l'intérieur

dans la psychophysique. C'est une confusion de la quantité avec la qualité. Cette confusion vient de l'idée d'intensité, qui est « située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'image d'une multiplicité interne »¹. À partir de là, Bergson fait une distinction radicale entre la conscience et la matière. Le monde de matière est un monde de l'espace-temps, où la continuité, qui se présente comme les changements quantitatifs, domine tout et fournit une fondation pour le principe de causalité. Mais la conscience est un monde opposé. Elle n'est pas extensive. Les changements psychologiques sont purement qualitatifs. Il y a une similarité entre les deux. Ils se croisent avec l'idée d'intensité dans le langage quotidien qui nous conduit souvent à la confusion. Mais les deux ne sont pas parallèles. On ne peut pas mesurer l'un par l'autre. C'est un dualisme radical. Dès l'*Essai*, son premier ouvrage, Bergson s'en tient à un dualisme radical, et s'y tiendra jusqu'à la fin de son œuvre.

Bergson nie aussi la possibilité d'analogie entre la matière et la conscience. On ne peut pas imiter la méthode par laquelle on mesure la matière pour mesurer la conscience. La mesure des changements de matière se fonde sur une multiplicité des états de la matière. Et cette multiplicité implique la simultanéité et la continuité, qui sont fournies par un espace homogène à quatre dimensions. Et la continuité temporaire, c'est-à-dire l'idée de durée, ne vient que d'une projection de l'espace parcouru par le mouvement. « On dit le plus souvent qu'un mouvement a lieu *dans* l'espace, et quand

¹ *Essai*, p. 55.

on déclare le mouvement homogène et divisible, c'est à l'espace parcouru que l'on pense, comme si on pouvait le confondre avec le mouvement lui-même.¹ » La durée que nous formons d'après le mouvement de la matière n'est pas la durée réelle, parce que le mouvement de la matière n'est plus le mouvement réel. Les sophismes de Zénon d'Élée nous exposent clairement le dilemme que nous allons rencontrer quand nous prenons le mouvement comme réel.

Le changement entre les états de conscience est totalement différent du changement entre les états de matière. La multiplicité des états de conscience est totalement différente de la multiplicité des états de matière. « La multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre. Il y aurait là, disions-nous, une multiplicité qualitative. Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme disait Aristote ; c'est que la conscience opère une discrimination qualitative sans aucune arrière-pensée de compter les qualités ou même d'en faire plusieurs ; il y a bien alors multiplicité sans quantité² ». Le changement entre les états de conscience, qui est le changement purement qualitatif, est le mouvement réel qui se situe dans la durée réelle. Et c'est juste ce mouvement réel qui peut nous assurer un libre arbitre et garder une place pour la liberté.

¹ *Essai*, p. 82.

² *Ibid.*, p. 90.

3. Le temps physique

Nous voyons que pour Bergson « il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions ¹ ». Par cette notion de mouvement, Bergson nie radicalement l'idée de durée dans la physique, c'est-à-dire le temps physique. Le temps physique n'est qu'une projection de la durée réelle sur l'espace. Dans la notion de mouvement fournie par la physique, il y a une confusion entre le mouvement et le trajet du mouvement. On utilise les caractères géométriques du trajet du mouvement pour décrire les caractères du temps physique.

À cause de sa critique de la physique, spécialement sa critique de la Relativité d'Einstein sur le problème du temps, la philosophie de Bergson est souvent traitée comme un vitalisme, un irrationalisme. En fait, dans ce malentendu, la physique, qui est le représentant principal des sciences naturelles, est toujours acceptée implicitement comme réalisme et rationalisme. Ici nous n'étudierons pas pourquoi la physique moderne devient le représentant du réalisme et du rationalisme. Ce n'est pas le sujet principal de nos recherches. Nous allons plutôt suivre les réflexions de Bergson. Et pour le faire, nous devons d'abord laisser de côté notre foi aveugle en la physique. Avec les critiques de Bergson, nous allons restaurer le visage réel du temps physique.

Nous allons commencer par expliquer un terme que Bergson utilise. C'est le « mécanisme ». Le terme mécanisme est une notion confuse en elle-même. Dans la physique, beaucoup de branches portent simultanément le nom de mécanisme, même si

¹ *Essai* p. 83.

leurs méthodes d'étude sont très différentes ou radicalement contraires. Dans la philosophie, le mécanisme est souvent relié avec le réalisme ou le matérialisme. C'est aussi une autre expression du déterminisme qui crée une confusion dans les notions de causalité et de finalité. Dans la biologie, le mécanisme est souvent utilisé comme le contraire d'organisme, comme contraire de la vie, qui est elle-même une notion confuse. Quant aux sciences humaines, le mécanisme est à un certain niveau le représentant de toutes les sciences naturelles. Bergson, philosophe qui insiste toujours sur la précision qui manque dans la philosophie, ne peut pas utiliser une notion aussi confuse sans lui donner un sens précis et clair. Nous devons donc revenir au contexte dans les œuvres de Bergson. Ce terme sera un autre enjeu pour comprendre les critiques de Bergson sur la Relativité en plus de la notion du temps.

Pour éclairer le terme « mécanisme » dans la philosophie de Bergson, il faut le lier avec un autre terme : le « dynamisme ». Dès l'*Essai*, le mécanisme et le dynamisme sont toujours présentés comme une paire de notions contraires. Le terme mécanisme se trouve au carrefour de multiples disciplines, avec un mélange de significations différentes. Mais le terme dynamisme est relativement plus clair. Nous pouvons donc éclairer la signification de dynamisme dans la philosophie de Bergson, puis essayer de restaurer la signification propre du mécanisme, dont le sens est opposé.

Le terme dynamisme apparaît dans presque toutes les œuvres de Bergson sans être cependant très souvent présent. Dans l'*Essai*, le terme dynamisme et le terme mécanisme se présentent ensemble :

« Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la question de la liberté met aux

prises ces deux systèmes opposés de la nature, mécanisme et dynamisme. Le dynamisme part de l'idée d'activité volontaire, fournie par la conscience, et arrive à la représentation de l'inertie en vidant peu à peu cette idée : il conçoit donc sans peine une force libre d'un côté, et de l'autre une matière gouvernée par des lois. Mais le mécanisme suit la marche inverse. Les matériaux dont il opère la synthèse, il les suppose régis par des lois nécessaires, et bien qu'il aboutisse à des combinaisons de plus en plus riches, de plus en plus malaisées à prévoir, de plus en plus contingentes en apparence, il ne sort pas du cercle étroit de la nécessité, où il s'était enfermé d'abord. - En approfondissant ces deux conceptions de la nature, on verrait qu'elles impliquent deux hypothèses assez différentes sur les rapports de la loi avec le fait qu'elle régit. A mesure qu'il élève plus haut ses regards, le dynamiste croit apercevoir des faits qui se dérobent davantage à l'étreinte des lois : il érige donc le fait en réalité absolue, et la loi en expression plus ou moins symbolique de cette réalité. Au contraire, le mécanisme démêle au sein du fait particulier un certain nombre de lois dont celui-ci constituerait, en quelque sorte, le point d'intersection ; c'est la loi qui deviendrait, dans cette hypothèse, la réalité fondamentale¹ ».

Dans l'édition critique, M. Arnaud Bouaniche annote ce texte. Il indique que « Bergson donne à cette opposition entre « mécanisme » et « dynamisme » un caractère *a priori*, et comme l'allure de la troisième des antinomies exposées par Kant dans la *Critique de la raison pure*, si bien qu'après avoir rencontré successivement l'« Analytique des principes » et l'« Esthétique transcendantale », dans les deux

¹ *Essai*, p. 105-106.

chapitre précédents, c'est à présent avec la « Dialectique transcendantale », que Bergson poursuit son dialogue critique avec Kant¹ ». Il est vrai que Bergson n'explique pas directement pourquoi il y a une opposition entre le mécanisme et le dynamisme. En fait il l'explique indirectement. De plus comme M. Arnaud Bouaniche le note, cette opposition est très importante pour Bergson et pour sa philosophie. « Il s'agira en effet de choisir entre ces deux « systèmes » : la liberté impliquera en effet une conception *dynamique* de l'activité du sujet. Mais ce choix impliquera une redéfinition de cette « force » libre, par l'intermédiaire de l'idée de durée. L'enjeu sera pour Bergson d'échapper à la détermination nécessaire du mécanisme en se maintenant sur le terrain de la force psychique, tout en évitant de retomber dans un dynamisme qui occulterait la nature originale de l'activité de la conscience, absolument irréductible au principe de causalité qui règle les rapports entre forces physiques. Il convient de souligner que cette opposition entre « dynamisme » et « mécanisme » est courante à l'époque. Elle fixe les coordonnées de la position du problème de la liberté² ». Ces commentaires touchent bien au point essentiel. Il y a cependant quelques points que nous voulons compléter.

L'*Essai* est le premier livre de Bergson, mais ce n'est pas la première fois que Bergson discute de ce sujet. Dans ses cours qui ont été publiés, nous pouvons voir que cette antinomie est toujours un thème important pour lui. Ce thème apparaît à partir de la période clermontoise. M. Arnaud Bouaniche mentionne aussi ce point. « Dans ses cours, et pour son compte, Bergson perçoit dans le mécanisme et le dynamisme, deux

¹ *Essai*, p. 233.

² *Ibid.*, p. 233-234.

courants distincts et concurrents, le premier passant par Démocrite, Descartes et jusqu'au chimiste et physicien anglais John Dalton (1766-1844), le second par les Stoïciens, Leibniz et jusqu'à Ampère, Faraday et Évellin (voir *Leçons clermontoises I*, texte établi, présenté et annoté par Renzo Ragghianti, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 283)¹ ». Dans la citation ci-dessus, M. Arnaud Bouaniche nous propose une référence à la page 283. En fait, pour comprendre mieux ce thème dans *Leçons clermontoises I*, il faut lire aussi les pages 279-281 sur le terme mécanisme et ainsi que les pages 283-285. Et quand nous faisons référence à la page 283, il faut ajouter à la série des savants qui parlent du dynamisme un autre grand physicien : James Clerk Maxwell (1831-1879), inventeur des équations de Maxwell.

Quand nous comparons les deux groupes de savants, nous découvrirons que les premiers membres de ces deux groupes sont des philosophes, alors qu'à la fin ce sont des physiciens. Cela nous conduit à faire attention à la physique contemporaine quand nous analysons l'antinomie de mécanisme-dynamisme dans la philosophie de Bergson. Il y a donc dans la physique contemporaine une opposition radicale entre le mécanisme et le dynamisme. Mais le problème est qu'ils sont aussi chaotiques dans le domaine de la physique. D'abord, cette opposition n'est pas une opposition parmi les branches de la physique. Elle est plutôt une opposition de méthode. Et cette opposition n'est pas si évidente à découvrir. Elle est souvent cachée par une confusion linguistique qui est superficielle. Il y a le mécanisme qui porte le nom de dynamique et le dynamisme qui porte le nom de mécanique. Et la plupart du temps, soit les mécaniques soit les

¹ *Essai*, p. 234.

dynamiques ne sont ni totalement mécanisme ni totalement dynamisme. Au contraire elles sont à la fois mécanisme et dynamisme, un mélange des deux. Pour nous, si nous voulons éclairer cette opposition en la mettant sous le projecteur, nous devons analyser la proportion des deux. Et en quelque sorte, nous sommes obligés de les pousser plus loin pour éclairer leur vraie couleur.

Dans la philosophie de Bergson, ces deux termes se présentent régulièrement jusqu'à la fin. Ils se présentent clairement comme une opposition dans les deux premières œuvres, *Essai* et *Matière et mémoire*. Dans ces deux livres, le mécanisme et le dynamisme se présentent toujours ensemble. Mais après *Matière et mémoire*, ce cas devient très rare. Le terme dynamisme est de moins en moins présent, alors que le terme mécanisme est de plus en plus présent. Dans *Le rire*, le terme dynamisme n'apparaît pas du tout. Mais le terme mécanisme figure régulièrement à la fin¹. C'est le même cas dans *L'énergie spirituelle* et *L'évolution créatrice*². Dans *Durée et simultanéité*, le terme dynamisme se présente deux fois, en liaison avec le nom de Newton, dont nous allons parler plus loin. Le terme mécanisme ne se présente pas aussi souvent que dans *L'énergie spirituelle* et *L'évolution créatrice*, mais comparé avec les deux fois où apparaît le terme dynamisme, l'écart est encore plus grand³. Dans *La pensée et le mouvant* et *Les deux sources* on retrouve la même situation que dans *L'énergie spirituelle* et *L'évolution créatrice*⁴.

Cela ne veut pas dire que l'opposition entre le mécanisme et le dynamisme

¹ Voir Index des notions, *R*, p. 252.

² Voir Index des notions, *ES*, p. 473 ; Index des notions, *EC*, p. 536.

³ Voir Index des notions, *DSi*, p. 327.

⁴ Voir Index des notions, *PM*, p. 575 ; Voir Index des notions, *DS*, p. 537.

disparaît de la philosophie de Bergson petit à petit. En fait cette opposition persiste toujours. Dans *Matière et mémoire*, cette antinomie de mécanisme-dynamisme est présente dans l'« Avant-propos » de la septième édition¹, écrit en 1910. À ce moment-là, Bergson a déjà publié *Le rire* et *L'évolution créatrice*, dans lesquels, comme nous l'avons dit plus haut, l'antinomie de mécanisme-dynamisme ne se présente plus clairement. Bergson a-t-il voulu introduire fidèlement, pour les lecteurs anglais, sa pensée émise quatorze ans plus tôt ? La note que M. Camille Riquier donne sur ce point confirme notre avis². Cette opposition de mécanisme et dynamisme persiste toujours. Nous pouvons voir encore cette opposition dans *La pensée et le mouvant*, ainsi que dans *Les deux sources*. Mais pourquoi cette disparition de l'antinomie mécanisme-dynamisme ? À cette question, nous pouvons répondre en deux points. D'abord, comme M. Arnaud Bouaniche le montre dans sa note, Bergson fait un choix entre le mécanisme et le dynamisme. Il abandonne à la fois le réalisme et l'idéalisme, mais il choisit le dynamisme comme la bonne direction. Dans les livres suivants *Matière et mémoire*, il se concentre alors sur la critique du mécanisme. Le dynamisme est accepté comme *a priori*. Dans ce cas-là, comme nous l'avons vu, le terme mécanisme se présente aussi souvent qu'avant, mais au contraire le terme dynamisme disparaît. Puis, l'antinomie mécanisme-dynamisme se présente sous d'autres formes. À partir de *L'Évolution créatrice*, Bergson préfère exprimer l'antinomie de mécanisme-dynamisme soit par l'opposition entre « mécanique » et « dynamique » soit par l'opposition entre « statique » et « dynamique ». Et nous

¹ *MM*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 309.

savons dans *Les deux sources*, quelle importance a cette opposition entre statique et dynamique.

Par ces analyses ci-dessus, nous pouvons conclure qu'il y a toujours une opposition entre le mécanisme et le dynamisme dans la philosophie de Bergson. Partisan du dynamisme, il critique le mécanisme, le « mécanique » et le « statique » à partir du dynamisme. En regardant les deux groupes de savants que Bergson désigne comme les représentants respectivement du mécanisme et du dynamisme, nous pouvons lire l'influence de la physique contemporaine sur Bergson. La physique contemporaine est sans doute divisée par Bergson en deux camps : le camp du mécanisme et le camp du dynamisme. Nous pouvons supposer que la thermodynamique appartient au camp du dynamisme et que la Relativité d'Einstein appartient au camp du mécanisme. Quand nous restaurons cette antinomie mécanisme-dynamisme dans la physique contemporaine, le terme mécanisme et le terme dynamisme, comme limités dans le domaine de la physique, sont relativement plus clairs. Quand nous voulons étudier la position de Bergson sur le temps physique, il faut d'abord distinguer « quel temps physique » : le temps physique dans le mécanisme ou le temps physique dans le dynamisme. Quand nous expliciterons cette distinction dans sa philosophie, nous comprendrons facilement pourquoi Bergson essaie de critiquer la Relativité d'Einstein dans *Durée et simultanéité*. Et quand nous restaurerons la durée de Bergson dans la physique dynamique, nous découvrirons aussi facilement la racine physique de cette notion métaphysique.

L'antinomie mécanisme-dynamisme chez Bergson implique toujours la notion de

force, qui est une notion aussi ancienne que la notion physique et qui est nommée plutôt énergie dans la physique contemporaine, spécialement dans le camp du dynamisme. Pour Bergson, la différence principale entre les deux est que le dynamisme attribue une réalité supérieure au fait et que le mécanisme attribue une réalité supérieure à la loi. Pour le mécanisme, les effets de tous les principes se prévoient et même se calculent, alors que le dynamisme cherche seulement à retrouver la filiation réelle des faits¹. Le mécanisme implique donc le déterminisme. « Le déterminisme physique, sous sa forme la plus récente, est intimement lié aux théories mécaniques, ou plutôt cinétiques, de la matière.² » Ici le terme « cinétique » nous demande de préciser cette antinomie mécanisme-dynamisme dans la physique contemporaine comme l'opposition entre la cinématique et la dynamique. En physique, par définition, la cinématique est la discipline de la mécanique qui étudie le mouvement des corps, en faisant abstraction des causes du mouvement, c'est-à-dire des forces. La dynamique, au contraire, est une discipline de la mécanique classique qui étudie les corps en mouvement sous l'influence des forces qui leur sont appliquées. Dans cette opposition, nous voyons que la force joue un rôle important. Dans la cinématique, la force n'est qu'une action de la matière qui est mesurée par la masse. Ou on peut dire que la force n'est qu'une qualité ou une caractéristique de la matière. Au contraire, dans la dynamique, la force est plus fondamentale que la matière. La matière n'est qu'une forme spéciale de la force. Pour éviter la confusion de terme, dans la dynamique, le terme « énergie » est préféré au terme force. Nous savons que le

¹ Voir *Essai*, p. 106.

² *Ibid.*, p. 107.

premier recueil de Bergson est intitulé « *L'énergie spirituelle* ». Quand nous qualifions Bergson de spiritualiste, n'oublions pas la racine physique du terme énergie.

Revenons sur le temps physique. Dans les deux camps de la physique, les notions de temps sont différentes. Chez Bergson, la durée vient directement de la dynamique, spécialement de la thermodynamique. Quand nous considérons la durée dans le contexte du second principe de la thermodynamique et de la théorie de l'entropie, la signification de la durée devient tout de suite plus claire. Avec le développement de la théorie de l'entropie d'après Bergson, nous allons voir que Bergson va plus loin que son époque. Par la durée, une notion philosophique et métaphysique, Bergson prédit dans un certain sens le développement futur de la théorie de l'entropie. Par contre, nous pouvons utiliser le développement postérieur à la théorie de l'entropie pour comprendre mieux la durée chez Bergson.

De l'autre côté, dans sa critique de la Relativité d'Einstein, Bergson ne rejette pas la physique dans son ensemble. Il refuse la tendance cinématique dans la physique. Dans la cinématique, la force, ou on peut dire l'énergie, est rejetée puis que indifférente. On étudie les mouvements seulement par une « géométrie analytique ». Dans la géométrie analytique, comme dans toutes les autres géométries, le temps n'existe que comme la quatrième dimension de l'espace. Dans ce cas-là, le temps n'est pas le temps réel. Il est plutôt le temps mathématique et qualitatif. Ces caractéristiques que l'on déduit d'après la mathématique et la géométrie seront ridicules, comme dans les sophismes de Zénon d'Élée. Aujourd'hui, nous n'avons pas besoin de nous en tenir aux détails mathématiques formulés dans *Durée et simultanéité* pour justifier Bergson.

Si on admet *a priori* la direction ou la méthode cinématique, comme une théorie bien développée et bien acceptée, comme une représentation sur le front de toutes les sciences, il sera impossible de la démolir. Malheureusement, Bergson, ce grand esprit philosophique, fait un mauvais choix dans *Durée et simultanéité*. Peu après, il a la sagesse d'abandonner le débat. Bergson annule cette manière de critiquer la cinématique. Mais il ne s'agit pas de modifier son attitude vis-à-vis de la cinématique. Cette distinction et cette critique restent toujours. Elles sont fondamentales pour sa philosophie. Sans elles, la philosophie de Bergson, et même toute la philosophie bergsonienne, ne peuvent pas exister.

Bergson critique la théorie de la Relativité d'Einstein sur deux aspects : d'abord sa terminologie trompeuse ; puis au fond sa tendance cinématique. « Temps variable d'après les observateurs », « espace à quatre dimensions », « espace-temps », etc., ce sont les termes qui étourdissent le peuple de son époque. Mais aux yeux du philosophe, ce n'est qu'une fausse impression. Dans ses analyses des sophismes de Zénon d'Élée, Bergson nous montre que l'« espace à quatre dimensions » ou l'« espace-temps » est juste une notion superficielle pour les gens les plus ordinaires. Et dans cet « espace à quatre dimensions », le temps est toujours variable pour des observateurs différents. Quoi de nouveau dans la théorie de la Relativité ? Sa supériorité ne consiste qu'en sa simplicité et sa précision. Par le principe d'équivalence, la Relativité rejette la notion de la force qui est le pivot de la mécanique classique. Ce n'est plus la gravitation du soleil qui fournit une accélération de la terre pour assurer sa révolution. C'est la masse du soleil qui courbe l'espace proche. Et dans cet espace courbé, la terre ne fait

qu'un « mouvement linéaire », pour lequel la notion de force est superflue. On ne décrit le mouvement que par une géométrie non-euclidienne. Mais pour Bergson, toutes les tentatives pour expliquer le mouvement par une géométrie, n'importe quel type de géométrie, ne peuvent jamais expliquer le mouvement dans le temps réel, c'est-à-dire la durée.

La Relativité, comme toutes les autres branches de la physique, n'est pas uniquement mécanisme ou dynamisme. Elle contient à la fois les éléments cinématiques et les éléments dynamiques. Bergson critique seulement sa tendance cinématique : étudier le mouvement par une géométrie en éliminant la notion de force. Comme une théorie qui relie à la fois les multiples branches divergentes de la physique, elle contribue aussi au développement de la dynamique. La Relativité, par sa formule connue $E=MC^2$, relie ensemble la masse et l'énergie. Sans cette formule, la thermodynamique ne pourrait jamais étendre sa théorie de l'entropie à tout l'univers. Grâce à cette formule, la théorie de l'entropie conquiert tous les domaines de la physique et de la chimie, elle entre aussi dans la biologie et la science de l'information. L'énergie, la notion la plus importante pour la dynamique contemporaine, joue aussi un rôle fondamental dans la philosophie de Bergson. *L'énergie spirituelle*, ne veut pas dire que l'esprit possède un certain type d'énergie. L'esprit est plutôt lui-même un type d'énergie, qui se meut dans la direction contraire de la matière.

Pour la philosophie de Bergson, il faut comprendre le mouvement dans le courant de l'énergie. Dans le courant de l'énergie on peut comprendre le temps réel, la durée.

La durée dans la philosophie bergsonienne est au fond elle-même un temps physique. Ce n'est pas le philosophe qui critique le temps physique. C'est qu'en fait il y a des manières différentes de comprendre le temps dans la physique. La durée chez Bergson, cette notion métaphysique, a sa racine profonde dans la dynamique. Mais en tant que grand philosophe, sa compréhension de cette notion surpasse de loin la compréhension de son époque. Il faut comprendre cette notion à l'aide des développements postérieurs de la physique, soit cinématique soit dynamique.

4. La négation du présent

Dans la philosophie de Bergson, si on veut comprendre la durée, le temps réel, il faut d'abord revenir au mouvement réel. Les sophismes de Zénon d'Élée nous montrent l'impossibilité de comprendre le mouvement réel par une cinématique géométrique. Au contraire, nous devons comprendre le mouvement réel dans une dynamique de la force, c'est-à-dire comprendre le mouvement réel dans « le courant d'énergie ». Seul le courant d'énergie est le mouvement réel. Et c'est seulement dans le courant d'énergie qu'on peut comprendre la durée, le temps réel. Telle est la racine physique de la philosophie de Bergson.

La thermodynamique, avec ses premier et second principes, n'est au début qu'une branche de la physique qui étudie le changement et l'efficacité de l'énergie thermique. Mais avec la découverte de l'essence de l'énergie thermique, les principes thermodynamiques jouent un rôle de plus en plus important dans toute la physique, spécialement les premier et second principes. Le second principe de la

thermodynamique donne une contribution plus radicale au développement de la thermodynamique, spécialement quand elle dépasse sa limite originale et entre dans un nouveau domaine plus vaste. Et c'est la théorie cinétique des gaz qui manifeste son importance. La théorie cinétique des gaz relie la mécanique et la thermodynamique en considérant l'essence de l'énergie thermique comme la somme de l'énergie cinétique et l'énergie potentielle des molécules internes. C'est pourquoi l'énergie thermique est appelée aussi l'énergie interne. L'énergie thermique est universelle. C'est une autre conclusion importante de la théorie cinétique des gaz. Avec les formules de la théorie cinétique des gaz, on calcule le zéro absolu, qui est la température où un objet n'a aucune énergie interne. Dans les expérimentations, on s'aperçoit que le zéro absolu est seulement approchable et pas accessible. Jusqu'à présent, on n'a jamais réalisé le zéro absolu en laboratoire et on ne le trouve nulle part dans l'univers. Donc les molécules, ou toutes les autres particules élémentaires, ne se trouvent jamais dans un statisme absolu. Au contraire, tout l'univers est dans le mouvement absolu, et le statisme n'est que relatif. Mais pour étudier le mouvement, nous ne pouvons pas calculer par molécule, qui est en fait l'« infinité mâle » de la physique. Il faut un « calcul infinitésimal de la physique ». Même la chaleur n'est plus présentée comme le calorique, le concept « énergie thermique » fournit une autre méthode pour calculer le mouvement et la potentialité des molécules dans l'ensemble. Comme il n'y a rien au-dessous du zéro absolu dans l'univers, il s'agit donc que les principes de la thermodynamique puissent être utilisés dans tout l'univers. Les principes de la thermodynamique deviennent donc des principes universels.

La thermodynamique exerce une grande influence sur la philosophie de Bergson. Sans elle, la philosophie de Bergson tomberait dans un mysticisme. Sans la compréhension de la thermodynamique, il est presque impossible de comprendre correctement la philosophie de Bergson.

Ici, nous devons ouvrir une parenthèse. La thermodynamique, qui est fondée sur l'énergie thermique et la conduction thermique, spécialement la radiation thermique universelle, est encore incomplète au temps de Bergson. Au début, la thermodynamique est fondée sur l'énergie cinétique et potentielle des molécules ou atomes. Mais avec la découverte de la radioactivité, on connaît de mieux en mieux la structure interne de l'atome. Une grande quantité d'énergie se cache dans l'atome. La formule de cette énergie est déjà fournie par la Relativité d'Einstein : $E = MC^2$. Même si cette formule se présente dès la Relativité restreinte, son sens, soit théorique soit pratique, ne se manifeste que plus tard. Entre Bergson et Einstein, il y a un long dialogue sur la durée et l'espace. Mais nous regrettons l'absence de la dimension microphysique dans leur dialogue, qui se limite principalement au domaine de la macro-physique. Comme philosophe, un vrai grand philosophe, Bergson a des connaissances riches et profondes de physique. Mais il ne peut pas dépasser le savoir de son temps. Ses connaissances de l'atome ne dépassent pas celles de William Thomson. Nous ne savons pas si Bergson connaissait Joseph John Thomson, le découvreur de l'électron. Quand Joseph John Thomson déclare officiellement la découverte de l'électron en 1897, Bergson a déjà publié *l'Essai* et *Matière et mémoire*, les deux œuvres qui concernent le plus le problème de la matière. Dans ses œuvres

suivantes, Bergson ne revient plus sur le problème de l'atome. Nous savons que la Relativité d'Einstein est aussi décrite par la formule $E=MC^2$. Mais dans *Durée et simultanéité*, Bergson ne la mentionne pas. Cela ne signifie pas que Bergson ne connaît pas bien la Relativité, mais au contraire, cela prouve que l'importance de la formule ne se manifeste que plus tard. Une note dans *La pensée et le mouvant* nous confirme ce point. Dans les pages 77-78, Bergson raconte la découverte de la Dualité onde-particule : « par le fait, les grandes découvertes théoriques de ces dernières années ont amené les physiciens à supposer une espèce de fusion entre l'onde et le corpuscule, – nous dirons entre la substance et le mouvement ». Après cette phrase, Bergson ajoute une note : voir à ce sujet Bachelard, *Noumène et microphysique*, p. 55-56 du recueil *Recherches philosophiques*, Paris, 1931-1932. Cette note nous donne des informations riches. C'est exactement les « pages relatives aux théories physiques actuelles »¹ que Bergson ajoute après la publication des *Deux sources*. Mais cette fois-ci, Bergson n'apprend pas ces théories physiques directement chez les physiciens. Il les rencontre plutôt chez un autre philosophe : Gaston Bachelard. Dans l'édition critique, la note d'Arnaud François sur ce point nous dit que Bergson ne comprend pas correctement l'intention de Bachelard : tandis que Bergson l'interprète comme une fusion entre la « substance » et le « mouvement », Bachelard parle plutôt de la « chose » et de la « relation »².

Par ailleurs, après *Matière et mémoire*, Bergson se concentre de plus en plus sur le domaine de la morale. La physique s'éloigne peu à peu de sa vision. Si on traite la

¹ Voir note 1, *PM*, p. 98.

² *Ibid.*, p. 363.

pensée de Bergson comme un mouvement continu, on va découvrir que *Durée et simultanéité* n'est qu'un intermède. La notion de durée est formée bien avant la Relativité d'Einstein. Mais la relativité d'Einstein provoque une grande querelle parmi tous les savants par sa troublante terminologie : l'espace à quatre dimensions, la variation de temps, etc. L'espace à quatre dimensions n'est que l'espace et le temps que nous percevons dans l'expérience quotidienne. La variation de temps pour des observateurs différents ne nie pas le temps universel, c'est-à-dire la durée universelle. La relativité d'Einstein n'est pas la véritable menace que la philosophie de Bergson va rencontrer. La véritable menace vient plutôt de la thermodynamique elle-même où la philosophie de Bergson s'enracine.

La thermodynamique contient en elle-même une menace radicale pour sa philosophie. D'abord, elle ne peut fournir aucune assurance pour la liberté dont sa philosophie a besoin. Au contraire, ce que la thermodynamique propose est plutôt un déterminisme radical. Avec sa théorie de l'entropie, la thermodynamique, en assurant le temps universel dont la philosophie de Bergson a besoin, prédit aussi la mort thermique de l'univers. C'est un déterminisme radical qui contre radicalement la liberté que Bergson veut fonder par sa philosophie. Ensuite, la thermodynamique uniformise l'énergie dans l'univers. Toutes les énergies dans l'univers sont traitées au fond comme l'énergie thermique. Toutes les énergies doivent obéir aux lois thermodynamiques. La thermodynamique nie en fait l'énergie spirituelle et sa spécialité que la philosophie de Bergson propose.

Mais ces deux points ne sont pas seulement une menace pour la philosophie de

Bergson. Ils sont plutôt une menace pour la thermodynamique elle-même. La thermodynamique n'est pas complètement définie à ce moment-là. Elle doit être complétée par les développements suivants de la physique au vingtième siècle : la Relativité restreinte, la Relativité générale, la mécanique quantique, l'hypothèse du Big-bang, la théorie du trou noir, etc. Tous ces compléments basent la théorie d'entropie sur un fondement plus stable et plus universel, mais dans l'ensemble la direction ne change pas. Avec tous ces développements, la théorie de l'entropie ne se limite plus au domaine de la physique. Elle entre dans la biologie, spécialement dans la théorie de l'évolution, et change profondément notre vue de l'évolution du genre humain : homo sapiens. Elle entre aussi dans la science de l'information, qui nous aide à comprendre mieux la philosophie de Bergson.

Nous devons fermer là notre longue parenthèse et revenir à notre sujet. Avec l'inspiration de la thermodynamique, Bergson conclut que pour comprendre le mouvement il faut revenir au mouvement lui-même. Le mouvement est toujours le mouvement de quelque type d'énergie. C'est seulement dans le mouvement de l'énergie que l'on peut comprendre le vrai sens du mouvement. Dans la philosophie, y a-t-il des mouvements préférentiels ? Pour Bergson, c'est le mouvement de l'énergie spirituelle, qui est préférentiel parce qu'il est le plus proche de nous. Le mouvement de l'énergie spirituelle est notre conscience. Mais l'enjeu ici est de comprendre la conscience comme un mouvement de l'énergie spirituelle, et pas comme le contraire. C'est la conscience qui est un mouvement. Il faut comprendre la conscience dans son mouvement.

Quand on revient au mouvement de la conscience, on va découvrir que le Présent n'est qu'un concept faux. Mais toute l'histoire de la philosophie n'est plutôt qu'une philosophie du Présent. Quand on lit l'histoire de la philosophie, on n'y trouve qu'une série de mots apparentés au Présent : présent, présenter, présentation, présentant, présentatif, représenter, représentation, représentant, représentatif, etc. Il y a aussi des liaisons implicites en plus de cette parenté apparente. Depuis l'Antiquité, spécialement depuis la philosophie de Platon-Aristote, le but principal de la philosophie est de trouver et d'étudier le royaume des Idées éternelles et universelles. Mais avec quel mode et quel temps exprimons-nous les choses éternelles et universelles ? Présent indicatif ! « Les anciens y répugnaient déjà, parce que, plus ou moins platoniciens, ils se figuraient que l'Être était donné une fois pour toutes, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées : le monde qui se déroule à nos yeux ne pouvait donc rien y ajouter ; il n'était au contraire que diminution ou dégradation ; ses états successifs mesureraient l'écart croissant ou décroissant entre ce qu'il devrait être, Idée assise dans l'éternité ; ils dessineraient les variations d'un déficit, la forme changeante d'un vide. C'est le temps qui aurait tout gâté¹ ». Descartes, fondateur de la philosophie moderne, ouvre le début de la modernité par la phrase célèbre : « Je pense donc je suis ! ». Que ce soit la prémisse ou la conséquence, tout est au présent indicatif ! Par le « Je suis », le « Je » devient quelque chose d'éternel, une Idée hors du temps. « Les modernes se placent, il est vrai, à un tout autre point de vue. Ils ne traitent plus le Temps comme un intrus, perturbateur de l'éternité ; mais ils le réduiraient volontiers à

¹ *PM*, p. 115.

une simple apparence. Le temporel n'est alors que la forme confuse du rationnel. Ce qui est perçu par nous comme une succession d'états est conçu par notre intelligence une fois le brouillard tombé, comme un système de relation. Le réel devient encore une fois l'éternel, avec cette seule différence que c'est l'éternité des Lois en lesquelles les phénomènes se résolvent, au lieu d'être l'éternité des Idées qui leur servent de modèle¹ ». Le présent, n'est plus un temps entre le passé et le futur. Au contraire, il devient tout le temps qui englobe à la fois le passé et le futur. C'est un temps qui ne dure pas. Pour la durée, il faut raisonner avec une continuité, mais il ne s'agit pas d'une éternité qui ne change jamais. La durée est plutôt une union de la continuité et de la discontinuité. Et quand on introduit la mémoire dans la conscience, le problème devient plus compliqué. Une réflexion profonde sur la mémoire, comme le fait Bergson dans *Matière et mémoire*, nous conduit tout de suite à nous questionner sur notre illusion du présent.

Dès l'*Essai*, Bergson critique sans arrêt la spatialisation du temps. Cette spatialisation du temps se manifeste dans notre présentation du temps par la ligne géométrique. L'aporie d'Achille et de la tortue est un exemple typique. La relation entre Achille et la tortue n'est pas seulement un problème géométrique, c'est-à-dire un problème de distance entre les deux, mais aussi un problème temporel. On peut diviser un segment en points innombrables. Mais il faut le temps réel pour réaliser la division. Cette aporie nous montre que l'on ne peut pas imaginer les caractéristiques du temps par son image géométrique. Quand on voit l'image d'une personne sur une photo, on

¹ *PM*, p. 115-116.

peut avoir pas mal d'informations concernant cette personne. Cependant il est ridicule de penser que la personne a la même épaisseur que la photo. Mais ce ridicule se produit et se répète toujours dans la vie quotidienne sans qu'on le sache. On préfère utiliser une droite pour décrire notre notion de temps. On suppose que la droite n'a pas de limite dans les deux directions. D'après cette qualité de la droite, on suppose que le temps n'a ni commencement ni fin. Le temps est donc éternel. Sur cette droite éternelle, on désigne un segment que l'on appelle le présent. D'après la qualité de la droite, chaque point a sa position spéciale. Avec ce principe, les points qui signifient le présent, ceux qui signifient le passé et ceux qui signifient le futur, ne sont sans doute pas les mêmes. Cependant dans le mouvement de la conscience, nous sommes sûrs que nous pouvons maintenir les phénomènes déjà passés jusqu'au présent, et que nous pouvons aussi anticiper le futur au présent. Il faut donc introduire la « re-présentation » du passé et la « pré-présentation » du futur. Mais la « re-présentation » du passé est à la fois passé et présent, et la « pré-présentation » du futur est à la fois présent et futur.

Le cas devient plus compliqué quand on introduit les réflexions « philosophiques » dans ce problème. La « re-présentation » et la « pré-présentation » deviennent des violations des principes philosophiques, qui sont en fait, comme nous l'avons montré ci-dessus, les conséquences du développement des qualités géométriques de la droite de temps, et qui sont tenues par les philosophes comme les principes précédant tout et dominant tout, c'est-à-dire le principe d'identité et le principe de causalité. Mais ces principes engendrent eux-mêmes la confusion. « Le principe d'identité est la loi absolue de notre conscience ; il affirme que ce qui est

pensé est pensé au moment où on le pense ; et ce qui fait l'absolue nécessité de ce principe, c'est qu'il ne lie pas l'avenir au présent, mais seulement le présent au présent : il exprime la confiance inébranlable que la conscience se sent en elle-même, tant que, fidèle à son rôle, elle se borne à constater l'état actuel apparent de l'âme. Mais le principe de causalité, en tant qu'il lierait l'avenir au présent, ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire ; car les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être, que les mêmes antécédents appelleront toujours des conséquents identiques¹ ». En fait, le principe d'identité et le principe de causalité se contredisent l'un et l'autre. Quand on limite la conscience seulement au présent par le principe d'identité, le principe de causalité devient problématique. Quand on insiste sur la nécessité de causalité, il faut que la conscience soit incluse dans le passé et le futur, simultanément, en elle-même, ce qui viole le principe d'identité.

Le principe d'identité, qui est traditionnellement traité comme la loi absolue de la conscience, ne peut pas maintenir sa place, parce qu'aucun présent ne peut pas maintenir sa place. Quand on approfondit la réflexion, on va découvrir tout de suite que le présent est loin d'être un segment dans la droite de temps, à la différence du passé et du futur, qui ont une épaisseur. La qualité de la droite de temps nous dit que le présent n'est qu'un point qui n'a aucune épaisseur. De plus, le temps s'enfuit et le présent ne peut rester sur aucun point. Le présent ne se présente jamais dans la conscience. Le présent, quelle que soit la vitesse à laquelle on l'imagine dans la

¹ *Essai*, p. 156.

conscience, devient tout de suite un passé. Je suis présent, car je suis « LÀ EN CE MOMENT ». Cependant, quand on le dit ou on le pense, il devient tout de suite un « CE MOMENT-LÀ ». On ne reste jamais sur aucun présent. On quitte le passé et entre dans le futur. Ce qu'on garde pour le présent n'est qu'un point, qui, d'après la géométrie, n'a aucune épaisseur. Le présent qui doit durer ne dure en fait pas. Alors le présent n'est qu'une illusion que l'on imagine d'après la qualité géométrique de la droite de temps.

Dans la philosophie de Bergson, il y a une négation profonde du Présent. Mais il ne s'agit que du présent qui n'existe pas. Il veut dire que le présent n'est pas le présent que nous imaginons d'après notre géométrie, qui est un produit de notre intelligence. Nous ne pouvons jamais comprendre le présent, la durée par la géométrie. Nous devons revenir dans le vrai mouvement de la conscience pour comprendre le présent, pour comprendre la durée, spécialement la durée de la conscience.

5. La durée de la conscience

La négation du présent, c'est à la fois une négation de la re-présentation et de la pré-présentation. Ce qui reste donc pour la conscience n'est que le passé pur. C'est uniquement dans ce sens que la conscience est identifiée comme la mémoire dans la philosophie de Bergson. La conscience, au sens strict, c'est exactement la mémoire. La durée de la conscience, c'est la durée de la mémoire, la durée du passé.

Pour comprendre la durée du passé, le plus important est de changer notre préjugé géométrique du temps, spécialement celui du présent. Nous devons donc changer

totale­ment notre notion du présent. Pour la conscience, « il n'y aurait pas pour elle de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite, purement théorique, qui sépare le passé de l'avenir ; il peut à la rigueur être conçu, il n'est jamais perçu ; quand nous croyons le surprendre, il est déjà loin de nous. Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir¹ ». Les phrases que nous trouvons dans « La conscience et la vie », conférence faite en anglais et figurante dans *L'énergie spirituelle* concernent le rôle du présent dans la conscience. Et en fait, bien avant cette conférence, nous lisons dans *Matière et mémoire* des phrases similaires, et avec plus de précision :

« Le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. Où est donc située cette durée ? Est-ce en deçà, est-ce au-delà du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l'instant présent ? Il est trop évident qu'elle est en deçà et au-delà tout à la fois, et que ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi » ; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet

¹ ES, p. 5-6.

élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait. Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat. Or le passé immédiat, en tant que perçu, est, comme nous verrons, sensation, puisque toute sensation traduit une très longue succession d'ébranlements élémentaires ; et l'avenir immédiat, en tant que se déterminant, est action ou mouvement. Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement, et puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. D'où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensation et de mouvement. Mon présent est, par essence, sensori-moteur¹ ».

La négation du présent dans la philosophie de Bergson n'est pas comme les sophismes de Zénon d'Élée, qui ne sont rien d'autre qu'une manifestation de paradoxes. En niant le présent, en niant le temps géométrique, il faut expliquer dans quel sens nous utilisons le terme présent et le terme futur. Dans la droite géométrique de temps, le présent et le futur sont des notions « temporaires ». Mais dans la philosophie de Bergson, la durée, le temps vrai, est gardée seulement pour la conscience, pour la mémoire, pour le passé, et donc le présent et le futur ne sont plus des notions « temporelles ». En plus de la conscience, Bergson relève un autre aspect de la vie. C'est l'action. Le présent, que ce soit les souvenirs, c'est-à-dire les représentations du passé, ou que ce soit les sensations, les perceptions, les passions, les efforts, ou encore les anticipations du futur, les imaginations de l'avenir sont les

¹ *MM*, p. 152-153.

activités, les actions de la vie. L'action est une notion hors du temps, hors de la durée, qui concerne uniquement la mémoire, le passé.

Par cette notion d'action, Bergson efface la droite géométrique de temps qui hantait la philosophie dès sa naissance. La durée, c'est-à-dire le temps réel, Bergson le garde pour la conscience, la mémoire, qui relève purement du passé. Le « Présent », Bergson l'attribue à l'action, qui est la création. Le futur, c'est le vide qui peut assurer la possibilité de la création et de la liberté.

Le présent ne dure pas. Au contraire, c'est le passé qui dure. Cette thèse est un enjeu dans la philosophie de Bergson. Pour comprendre cette thèse, il faut faire attention à ne pas confondre « durer » avec « s'écouler ». Dans l'écoulement du temps, comme Bergson le décrit, le présent devient un point qui change sans arrêt, qui sépare le passé et le futur, et qui est à la fois sur le passé et sur le futur. Deux considérations nous permettent de dire que le présent ne dure pas : d'abord le présent est le changement pur qui ne reste sur aucun point ; puis le présent est totalement vide parce qu'il n'a aucune épaisseur permettant de tenir un contenu. Quand nous réfléchissons sur la notion de durée, nous allons découvrir qu'elle n'a aucune ressemblance avec le présent. Le présent est plutôt quelque chose qui fuit. Cependant, cela ne signifie pas que la durée soit quelque chose d'éternel, comme le supposent les Idées de la philosophie de Platon. L'éternité, qui est l'extrémité inverse du présent, qui a une épaisseur immense, qui ne change jamais, ne se conforme pas à notre notion de durée. La durée est plutôt quelque chose qui fait face à un avenir incertain, où elle risque de ne pas durer. La durée est alors à la fois conservation et création. Ce qui dure est

quelque chose de durable, a une durabilité. La durée existe donc dès un certain moment dans le passé, via l'écoulement du présent, en face d'un avenir incertain. La durée est donc un segment du passé qui se conserve jusqu'au présent, avec une possibilité de prolonger sa durabilité dans le futur.

Nous ne pouvons pas nous demander où se trouve cette durée, parce que le « OÙ » est lui-même un concept géométrique et le « se trouve » s'adresse aux choses soit éternelles soit présentes. C'est donc, selon la critique constante de Bergson, une question mal posée. Nous allons l'analyser en détail un peu plus tard.

À partir de la notion de durabilité de la durée, nous pouvons comprendre deux changements - quelquefois on dit « deux ruptures » - chez Bergson. Le premier est le changement d'une philosophie de l'esprit à une philosophie de la vie, comme on le voit dans *L'évolution créatrice*. Le deuxième est que, au contraire de ce qu'il fait au début de sa philosophie dans l'*Essai*, c'est-à-dire n'attribuer la durée qu'à la conscience, il admet plus tard, dès *Matière et mémoire*, la durée de la matière et la durée universelle. Les commentaires que nous rencontrons se rangent souvent dans deux camps : soit comme une « rupture » soit comme une application « élargie » de la notion bergsonienne de la durée.

Bergson lui-même dit que chacune de ses œuvres est un nouveau départ. Comment comprenons-nous ce « nouveau départ » ? Une rupture avec ce qui précède ? Une application du même principe dans un nouveau domaine ? Ces explications ne peuvent pas nous satisfaire. Quand on dit « rupture », la persistance du même principe est évidente du début à la fin de sa philosophie. Et quand on dit des nouvelles

applications du même principe, tous ces domaines appliqués semblent discontinus.

Aujourd'hui, la plupart des commentateurs admettent qu'il y a un principe qui traverse la philosophie de Bergson du début à la fin. C'est le principe de la durée qu'il fonde dès l'*Essai*. Dans l'*Essai*, la durée est élaborée pour décrire l'organisation de la conscience. Elle est présentée comme une caractéristique exclusive de la conscience. Mais dès *Matière et mémoire*, Bergson attribue aussi la durée aux matières. Alors, même si les choses n'ont pas le même rythme de la durée, il y a quand même la durée universelle qui régit toutes les choses dans l'univers. Ce thème se prolonge jusqu'à la fin de sa philosophie. Et il se manifeste clairement dans *Durée et simultanéité*, où Bergson favorise le temps universel contre la Relativité d'Einstein. Mais nous ne pouvons pas simplement dire que Bergson « élargit » le domaine d'application dès *Matière et mémoire*, c'est plutôt une « révision ». Dans l'*Essai*, la durée est une caractéristique exclusive de la conscience. La matière « ne dure pas ». Mais dès *Matière et mémoire*, l'expression est révisée. « L'univers dure », mais il ne dure pas aussi vivement que la conscience. La différence entre la durée de la matière et la durée de la conscience n'est plus qualitative, mais plutôt quantitative. Ces deux durées appartiennent à la fois à la durée universelle.

Au début Bergson veut garder la durée uniquement pour la conscience, parce que la conscience a une mémoire qui dure. Mais la matière, qui est l'étendue pure, n'a pas de mémoire. Ce que la matière a, n'est qu'au présent. Pour Bergson, le présent qui n'a aucune épaisseur ne dure pas. Dès *Matière et mémoire*, il attribue aussi la durée à la matière, donc il attribue aussi la mémoire à la matière. Ici nous n'allons pas discuter la

motivation pour attribuer la mémoire, la durée à la matière. Au contraire, nous allons explorer les circonstances qui lui permettent de le faire.

Dans la métaphysique, spécialement depuis Descartes, la matière est traitée comme étendue pure. Avec les recherches de Bergson dans l'*Essai* et dans *Matière et mémoire*, nous voyons que la pure étendue, qui est fondée sur la notion de présent, ne peut pas durer. Mais dans la vie, nous sentons bien la persistance de la matière. Comment peut-on régler cette contradiction entre la logique et la sensation ? Souvent on suppose que « cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée »¹ pour assurer la continuité d'existence de la matière. Et il y a aussi une erreur plus grave dans laquelle on tombe souvent : d'une part on utilise un véritable miracle pour assurer la continuité d'existence de la matière ; d'autre part on refuse d'attribuer cette continuité d'existence à la mémoire qui dure véritablement. *Matière et mémoire* nous demande donc de restaurer la mémoire dans la durée. Il ne faut pas confondre la mémoire avec le cerveau. Le cerveau est une notion à la fois matérielle, spatiale, géométrique, qui n'existe qu'au présent, sauf si on introduit le « véritable miracle ». « OÙ » est la mémoire ? C'est une fausse question. La poser, c'est tomber dans l'erreur ci-dessus.

Dès *Matière et mémoire*, Bergson commence attribuer une durée à la matière. Accepte-t-il la légitimité de ce « véritable miracle » ? Sinon, quelle autre solution trouve-t-il ?

Nous pouvons dire que ce miracle-là est inacceptable pour Bergson. D'abord,

¹ *MM*, p. 165-166.

comme il le dit, l'univers doit périr et renaître à tous les moments de la durée. C'est en fait une négation profonde de la durée. C'est aussi une confusion de la durée avec l'espace, que Bergson critique sévèrement dès l'*Essai*. De plus, ce miracle-là n'échappe pas au déterminisme que Bergson veut absolument exclure de sa philosophie. Quand on accepte la continuité entre le périssant et le renaissant de l'univers, on admet en fait une relation « linéaire » entre le précédant et le suivant. C'est une relation géométrique, spatiale, logique, en somme déterminante.

Il nous semble donc que le seul moyen restant est d'introduire la vie dans la matière, comme nous allons étudier ici. Nous allons voir quelles sont les conditions qui permettent à Bergson d'introduire la vie dans la matière et qui ne le conduirait pas au panvitalisme. Panvitalisme et vitalisme, ce sont des termes qui peuvent nous fourvoyer. Ils ne nous conduiront jamais à comprendre la philosophie de Bergson. Elle n'est ni vitalisme ni mysticisme. Elle est plutôt scientifique. Nous devons toujours rechercher les inspirations de Bergson dans les sciences.

« Atome » est le terme que l'on utilise depuis l'Antiquité pour décrire les particules indivisibles. En plus de cette indivisibilité, l'éternité des particules est toujours implicitement supposée. Quand nous nous rappelons l'histoire de la philosophie, presque tous les matérialistes supposent l'éternité de ce monde matériel. La matière n'est ni créable ni éliminable. Le monde change certainement. Mais les changements ne se passent jamais au niveau atomique. Quand on définit la matière par l'atome, le monde matériel est permanent. Comme nous l'avons montré ci-dessus, quand les choses sont immanentes, permanentes, inchangeables, elles n'ont alors ni

durée ni vie. L'indivisibilité de l'atome est abandonnée dès le début du vingtième siècle. En découvrant des dizaines de «particules élémentaires» plus petites que l'atome. En même temps, on découvre qu'aucune des particules élémentaires n'est éternelle. Toutes les particules élémentaires ont leurs vies propres. La vie de quelques particules, par exemple la vie du proton, est particulièrement longue comparée à la vie humaine. Mais elle est quand même limitée. Tous ces développements scientifiques, sur les particules subatomiques, la vie des particules, commencent par la découverte de la radioactivité, qui date de 1896, l'année de la publication de *Matière et mémoire*.

En 1895, Wilhelm Conrad Röntgen découvre les rayons X. Cette découverte lui vaut l'honneur d'être le prix Nobel de physique en 1901. En 1896, Antoine Henri Becquerel découvre la radioactivité, qui lui fait partager le prix Nobel de physique avec Marie et Pierre Curie en 1903. Et, à partir de la publication de *L'évolution créatrice* en 1907, Bergson commence à parler de la durée de l'univers.

Il est dommage que nous ne puissions pas trouver les textes qui soutiennent directement notre présupposition. Ce que nous analysons ici est plutôt une possibilité. D'abord, il y a une harmonie chronologique entre la révision de la pensée de Bergson et le développement de la physique sur la radioactivité. Les critiques du point de vue du temps peuvent expliquer pourquoi dans *Matière et mémoire*, publié en 1896, Bergson insiste encore sur l'exclusivité de la durée de la conscience comme mémoire. Mais dans *L'évolution créatrice*, dès les premières pages Bergson revendique la durée de l'univers. Et dans *Durée et simultanéité* publié en 1922, pour défendre cette durée universelle, Bergson ose lutter contre la Relativité d'Einstein. De plus, il a l'habitude

d'être toujours attentif aux développements de la physique et des autres sciences. Dans ses œuvres, il cite souvent les travaux scientifiques les plus récentes. Par exemple, dans *Durée et simultanéité*, il cite de nombreux travaux d'œuvres publiées en 1922, incluant *Le principe de la relativité et la théorie de la gravitation* de Jean Becquerel, le fils d'Antoine Henri Becquerel. Bergson connaît-il aussi les théories et les œuvres du père concernant la radioactivité ?

Dans ses œuvres, nous ne trouvons pas d'information directement relative à la radioactivité. Il est donc très difficile pour nous de porter un jugement affirmatif. Dans *L'évolution créatrice*, l'exemple que Bergson utilise pour justifier le temps universel et la durée de l'univers est plutôt un exemple thermodynamique. Bergson insiste sur l'irréversibilité de temps, qui se présente dans l'irréversibilité de certains phénomènes physiques, l'univers évoluant vers une direction définitive et avec une vitesse définitive. On ne peut plus dire que si tous les phénomènes dans l'univers s'accéléraient plus vite ou plus lentement dans la même proportion, rien ne changerait dans les lois universelles et dans le temps universel. L'univers a sa direction et sa vitesse objectives. « Si je veux préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde¹ ». Nous savons que la thermodynamique fournit de pareilles conclusions. Si Bergson est influencé par la thermodynamique très tôt, à partir de l'*Essai* en 1889, pourquoi attende-t-il jusqu'à *L'évolution créatrice* en 1907, presque vingt ans après, pour admettre la durée de l'univers ? Même si la thermodynamique propose, par sa théorie de l'entropie, le temps irréversible de l'univers et la finalité de

¹ EC, p. 9.

l'univers, c'est-à-dire la mort thermique de l'univers, sans les développements suivants de la radioactivité, cette hypothèse n'est que trop fantastique. « La mort thermique de l'univers » ne peut pas se fonder sur le niveau moléculaire ou atomique. Pour un philosophe qui connaît aussi bien la physique que Bergson, il est très difficile d'imaginer qu'il ignorait les défauts de la thermodynamique. Il est aussi difficile d'imaginer qu'il parlait du temps universel et de la durée de l'univers sans prendre en compte les derniers développements de la physique.

Cette révision de sa pensée ne change rien à l'essence de la notion de durée dans sa philosophie. La durée est le passé, une accumulation et une conservation du passé, c'est-à-dire la mémoire. Ni la durée de la conscience ni la durée de la matière ne peuvent être le présent. Dans cette révision, il ne s'agit pas d'une nouvelle application de la durée à un nouveau domaine, mais plutôt de ramener l'univers à sa durée. Grâce aux nouveaux développements scientifiques, on a la possibilité de le faire. La durée ne manque pas à l'univers. C'est nous qui l'en avons privé. C'est le moment de retrouver la durée de l'univers dans sa mémoire.

II. La conscience et la mémoire

La conscience appartient à la durée, mais elle n'est pas toute la durée. Les problèmes de la subconscience et de l'inconscience sont inévitables pour une recherche sur la conscience. Vers la fin du dix-neuvième siècle, ces problèmes de la subconscience et de l'inconscience sont amplement étudiés dans la psychologie. Bergson s'inspire de ces études, où germe une nouvelle discipline qui a une grande

influence sur la philosophie du vingtième siècle : la psychanalyse. L'existence de la subconscience et de l'inconscience conduit Bergson à une recherche sur la mémoire.

Comparée avec la conscience, la mémoire est une durée beaucoup plus ample. La conscience, la subconscience et l'inconscience composent ensemble le cône de mémoire. La conscience et la subconscience sont le sommet de ce cône inversé, qui touche la surface du présent, c'est-à-dire la surface de l'action. L'essentiel de la mémoire se trouve dans l'état de l'inconscience. La conscience est une projection de la mémoire sur le plan du présent, en un point. Elle est organisée par un effort intellectuel.

La matière, au sens cartésien, est le plan du présent, car Descartes réduit la matière à son extension. Quand Bergson dit que la matière dure aussi, il adopte une définition dynamique : la matière est un type de force, c'est-à-dire l'énergie matérielle. Bergson souligne l'incompatibilité entre la durée et l'espace-temps. Dans la durée, les sens du passé, du présent et de l'avenir sont ceux dans l'espace-temps. Dans la durée, le passé, c'est la mémoire ; le présent, c'est l'action ; l'avenir, c'est la liberté. L'espace-temps est seulement le présent de la durée. Dans l'espace-temps, il n'y a pas de liberté. Il faut le restaurer dans la durée pour retrouver son sens. Il crée le déterminisme, mais il sert à la liberté.

1. Conscience, inconscience et subconscience

Comme dans la philosophie de l'esprit, la conscience est toujours le pivot de la philosophie de Bergson. Mais au contraire de la philosophie platonicienne, celle-ci ne

visé jamais à une certaine définition de la conscience. Différente aussi de la philosophie cartésienne, elle ne cherche pas un certain point de départ qui soit privilégié et totalement précis. Nous pouvons voir l'influence d'Aristote et de Ravaisson sur Bergson dans son évaluation d'Aristote dans *La pensée et le mouvant*. « La vie et l'œuvre de Ravaisson » écrit en 1904, est un article relativement ancien. Pourquoi Bergson le choisit-il comme le dernier article de son dernier livre ? *L'Essai* est le début de la philosophie de Bergson ; avec « L'idée de lieu chez Aristote », sa thèse complémentaire pour obtenir son diplôme de docteur en 1889, nous invite-t-il à penser que sa philosophie est un cercle fermé, commençant par Aristote et finissant aussi par Aristote ? Cette question, nous pouvons la laisser de côté. Ce qui nous intéresse est de voir, dans son évaluation d'Aristote, un écho de lui-même :

« Aristote, génie systématique entre tous, n'a point édifié un système. Il procède par analyse de concepts plutôt que par synthèse. Sa méthode consiste à prendre les idées emmagasinées dans le langage, à les redresser ou à les renouveler, à les circonscrire dans une définition, à en découper l'extension et la compréhension selon leurs articulations naturelles, à en pousser aussi loin que possible le développement. Encore est-il rare qu'il effectue ce développement tout d'un coup : il reviendra à plusieurs reprises, dans des traités différents, sur le même sujet, suivant à nouveau le même chemin, avançant toujours un peu plus loin. Quels sont les éléments impliqués dans la pensée ou dans l'existence ? Qu'est-ce que la matière, la forme, la causalité, le temps, le lieu, le mouvement ? Sur tous ces points, et sur cent autres encore, il a fouillé le sol ; de chacun d'eux il a fait partir une galerie souterraine qu'il a poussée en avant,

comme l'ingénieur qui creuserait un tunnel immense en l'attaquant simultanément sur un grand nombre de points. Et, certes, nous sentons bien que les mesures ont été prises et les calculs effectués pour que tout se rejoigne ; mais la jonction n'est pas toujours faite, et souvent, entre des points qui nous paraissaient près de se toucher, alors que nous nous flattions de n'avoir à retirer que quelques pelletées de sable, nous rencontrons le tuf et le roc¹ ».

« Il reviendra à plusieurs reprises, dans des traités différents, sur le même sujet, suivant à nouveau le même chemin, avançant toujours un peu plus loin ». Cela est plutôt une autoévaluation ! Et « le même sujet » de la philosophie de Bergson, c'est exactement la conscience. Bergson est un philosophe qui aime utiliser les métaphores dans la philosophie. Ici, en l'imitant, nous allons essayer d'utiliser aussi une métaphore pour expliquer cette méthode philosophique.

Comme pour préparer un verre d'eau sucrée, nous allons utiliser un exemple aussi familier pour tout le monde. Si on veut couper une pastèque et apprendre sa structure interne, que doit-on faire ? Donner une définition avant de la couper, comme ce que demande la philosophie platonicienne ? Préciser un point où insérer le couteau et la procédure pour la couper, comme le demande la philosophie cartésienne ? Il vaut mieux adopter la méthode « aristotélicienne – bergsonienne » : couper la pastèque par n'importe quel moyen, et s'y reprendre à plusieurs fois par différents côtés. Une définition nous aide plutôt à distinguer la pastèque d'autres choses extérieures. Quel que soit le point de départ, il est toujours arbitraire et non arbitral. « JE PENSE DONC

¹ *PM*, p. 255-256.

JE SUIS. » Cette manifestation philosophique manifeste plutôt le pouvoir arbitraire du sujet. Le « JE », le sujet, qui est libre et autodéterminé, a toujours le pouvoir d'échapper au doute infini et de prendre sa décision en créant sa propre logique.

Dans la philosophie de Bergson, parmi les études de la conscience, la mémoire joue un rôle très important. Il dit dans « La conscience et la vie », qui est compris dans *L'énergie spirituelle*, que la mémoire est la caractéristique la plus apparente de la conscience¹. En fait, la mémoire est non seulement une caractéristique de la conscience, mais elle est plus riche que la conscience. Quand nous renvoyons la conscience à la durée, nous voyons que la conscience n'est que le sommet émergé d'un iceberg immense. La grande partie immergée dans l'eau, c'est l'inconscience. La mémoire, c'est-à-dire la durée réelle de la conscience, est plutôt l'union de la conscience et l'inconscience.

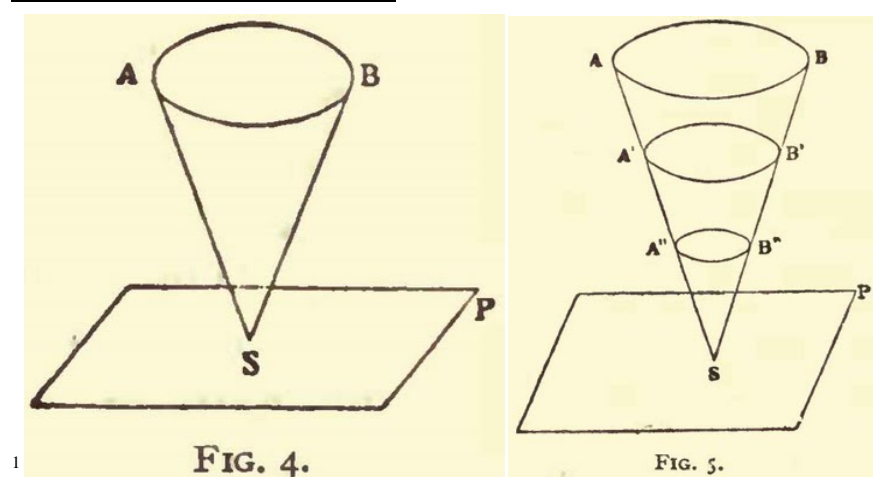
La conscience est souvent fausement traitée comme « présente », comme une notion temporaire, et pas comme une mémoire, à cause de ces caractéristiques fourvoyantes. La conscience se lie toujours avec les perceptions présentes. La conscience se lie aussi avec le futur par une anticipation de l'avenir. Mais le présent, comme une notion temporaire, n'existe pas dans la conscience. Il faut donc que le présent ne soit pas une notion temporaire. En quoi consiste le présent ? « Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente. Mon présent est donc bien sensori-moteur² ». Le présent est donc plutôt une notion d'action. La notion traditionnelle de la conscience est confuse : un

¹ Voir : *ES*, p. 5.

² *MM*, p. 156.

mélange de la conscience pure et de l'action. L'espace géométrique à trois dimensions et le temps spatial et linéaire sont une invention de l'intelligence pour faciliter l'action. Ils sont indispensables pour l'action. Mais la conscience pure est autre chose. La conscience, c'est la mémoire, la durée pure. Un but de la philosophie de Bergson est d'éliminer les éléments que l'on introduit dans la conscience et de renvoyer la conscience à la durée pure.

Pour Bergson, notre métaphore d'iceberg n'est pas suffisante pour exprimer la relation entre la mémoire et le présent. Il propose lui-même alors dans *Matière et mémoire* une figure connue et inoubliable pour les lecteurs : c'est le cône de mémoire¹. Dans notre métaphore de l'iceberg, son sommet est au-dessus de la surface de l'eau. Mais dans le cône de mémoire, aucun point de la mémoire ne peut dépasser la surface du présent. Il n'y a qu'un point S qui touche le présent. Dans le monde spatial, il n'y a pas d'extension pour la conscience. Et dans la durée de la conscience, le monde spatial n'a aucune épaisseur. Alors pour Bergson, le présent est totalement sensori-moteur, c'est-à-dire une notion d'action. La mémoire, la durée de conscience, est totalement en



¹ MM, p. 169, 181.

dehors du présent. Mais ce n'est pas dire que la mémoire se trouve totalement dans la condition de l'inconscience. Son critère pour distinguer la conscience et l'inconscience est la puissance.

Le présent est purement sensori-moteur. Mais le présent est la seule source des sensations. Les sensations rappellent toujours les mémoires relatives. Les sensations sont toujours colorées par les mémoires relatives. Il y a des mémoires en action. C'est le souvenir, qui comprend le souvenir actif et le souvenir passif. Mais les mémoires qui ne sont pas en action ne disparaissent pas. Elles restent là dans une condition de l'inconscience. « Si la conscience n'est que la marque caractéristique du présent, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'agissant, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière. En d'autres termes, dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme d'existence mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, en somme, impuissant. Quelque idée qu'on se fasse de la conscience, on ne saurait contester que, chez un être qui accomplit les fonctions corporelles, la conscience ait surtout pour rôle de présider à l'action et d'éclairer un choix. Elle projette donc sa lumière sur les antécédents immédiats de la décision et sur tous ceux des souvenirs passés qui peuvent s'organiser utilement avec eux ; le reste demeure dans l'ombre¹ ». Pour Bergson, la différence entre la conscience et l'inconscience est donc la puissance en action. Les

¹ *MM*, p. 156.

mémoires en action, c'est la conscience. Les mémoires se trouvant dans un état inactif, c'est l'inconscience.

D'après cette distinction, nous pouvons voir la similarité et la différence entre Bergson et Freud. Certainement, entre eux, beaucoup de thèmes communs entre eux qui nous intéressent, par exemple le rire¹. Mais ici nous allons aborder le problème du rêve. Freud est connu par son *Interprétation des rêves*, mais Bergson n'écrit qu'un seul article : « Le rêve », en 1901, peu de temps après *Le rire* en 1900, réuni avec d'autres dans *L'énergie spirituelle* en 1919.

La philosophie de Bergson est une philosophie de la durée, mais Bergson ne sous-estime jamais le rôle de l'espace et du temps spatial. Pour lui, l'espace et le temps spatial, c'est-à-dire l'espace et le temps que Kant propose dans la *Critique de la raison pure*, sont des inventions de notre intelligence pour faciliter notre action. Pour exécuter les actions, nous devons mesurer la relation géométrique entre nous et les objets autour de nous. Nous devons arranger les objets, notre corps inclus, dans un ordre spatial géométrique et un ordre temporaire qui est au fond aussi spatial et géométrique. Et dans cet espace-temps, l'essence de temps n'est qu'une relation géométrique parmi les objets. Si les objets accélèrent leur vitesse en même temps, rien ne changera dans les lois universelles. Nous pouvons donc prévoir l'avenir. Une prévision se fait quand nous accélérons la vitesse des objets dans notre imagination. Nous pouvons alors dépenser cinq minutes pour prévoir ce qui va passer dans cinq jours. Grâce à la prévision de l'avenir, nous pouvons agir avec plus de facilité et plus de précision. Et ce qui nous

¹ Voir : GIRIBONE Jean-Luc, *Le rire étrange : Bergson avec Freud*, Éditions du Sandre, 2008

permet de prévoir l'avenir, c'est exactement notre notion de l'espace-temps. L'espace-temps est une invention visant l'action dès le début. Avec les études biologiques et les études psychologiques, nous savons que l'espace-temps n'est pas un mode universel de connaissance pour tous les êtres vivants. Il est une caractéristique unique pour les êtres vivants intelligents, par exemple nous, Homo sapiens. Les études de psychologie du développement, par exemple *La psychologie de l'enfant* de Jean Piaget, nous montrent que, même pour nous Homo sapiens, notre notion de l'espace-temps n'est qu'une aptitude acquise. L'espace-temps est donc une invention de l'intelligence avancée. C'est un outil pratique pour nos actions. Quand nous sommes vivants et que nous voulons agir, l'espace-temps est toujours quelque chose d'indispensable pour nous.

Alors plus nous sommes actifs, plus nous devons respecter l'espace-temps. Au contraire, quand nous dormons, nous sommes moins actifs, nous pouvons rencontrer les rêves « fantastiques ». Mais nos rêves ne sont pas toujours fantastiques. Parfois ils sont assez réalistes, car même dans les rêves nos sens ne se ferment pas totalement. « Dans le sommeil naturel, nos sens ne sont nullement fermés aux impressions extérieures. Sans doute ils n'ont plus la même précision ; mais en revanche, ils retrouvent beaucoup d'impressions « subjectives » qui passaient inaperçues pendant la veille, quand nous nous mouvions dans un monde extérieur commun à tous les hommes, et qui reparaissent dans le sommeil, parce que nous ne vivons plus alors que pour nous¹ ». Nous pouvons alors voir les concordances entre Bergson et Freud sur le rêve. Ils

¹ ES, p. 92.

admettent que quand nous sommes éveillés, nous devons respecter les « règles » extérieures alors que dans le sommeil nous les respectons moins. Mais, nous devons constater une différence entre les deux. Pour Bergson, il n'y a pas un Moi qui est opprimé. Les deux Moi sont également réels.

Alors qu'est-ce que la subconscience pour Bergson ? À cette question, il est difficile de répondre, parce que Bergson lui-même utilise très rarement ce terme. Il ne se présente qu'une fois dans *Matière et mémoire*¹ et une fois dans *L'énergie spirituelle*². Nous voyons que Bergson utilise ce terme très librement. Il semble qu'il ne veut lui donner que peu d'importance. D'après notre distinction ci-dessus, nous pouvons dire que dans la philosophie de Bergson la subconscience appartient aussi à la mémoire en action. Elle est en action, mais sans être perçue par la conscience.

Nous pouvons voir que chez Bergson la durée et la mémoire sont utilisées comme synonymes. La durée, c'est juste la mémoire qui se conserve. Et la mémoire, c'est la durée vraie. La mémoire ne se borne pas aux êtres vivants. La matière possède aussi de la mémoire. Certainement, la mémoire de la matière n'est pas aussi active que la mémoire des êtres vivants. Même parmi les êtres vivants, les mémoires ne sont pas toutes pareilles. Dans la philosophie de Bergson, la durée est universelle. Mais toutes les choses ne durent pas au même rythme. La durée est plurielle. Le temps n'est pas la durée. Le temps est toujours spatialisé. Il est toujours lié à l'espace. Il n'existe jamais indépendamment de l'espace. L'espace-temps est une invention de l'intelligence pour faciliter l'action. Le passé, le présent, et l'avenir sont des notions spatio-temporelles.

¹ *MM*, p. 94.

² *ES*, p. 120.

Dans la durée, il n'y a que le passé, c'est-à-dire la mémoire. La mémoire dure. La mémoire existe là. Chez l'homme, comme chez d'autres êtres vivants intelligents, la durée, c'est-à-dire la mémoire, peut se mettre en action, soit inspirée passivement par le sensori-moteur, le présent, soit agitée par un effort d'activité intellectuelle propre. La mémoire en action se divise en deux parties : l'une est la conscience, l'autre est la subconscience. Si le rêve se présente souvent comme fantastique ou illogique, c'est parce que dans le sommeil, les sens n'agissent pas aussi activement que dans la veille. La logique se fonde sur l'espace-temps, elle est aussi une invention de l'intelligence pour faciliter notre action. Ou on peut dire que la logique est l'espace-temps lui-même. Si la subconscience se présente parfois aussi illogiquement quelquefois, c'est qu'elle ne se trouve pas au premier niveau des sens, c'est-à-dire qu'elle est moins contrôlée par notre action.

2. Énergie spirituelle et effort intellectuel

La mémoire est alors un phénomène universel, pas seulement pour les êtres vivants, mais aussi pour toutes la matière dans l'univers. La plupart du temps nous pensons que la mémoire est une partie de la conscience ou une fonction de la conscience. Mais dans la philosophie de Bergson, celui-ci nous montre bien que la conscience est au contraire une petite partie de la mémoire. Cette inversion la relation entre la conscience et la mémoire nous aide à mieux comprendre les caractéristiques de la conscience, par exemple la structure de la conscience, qui est le thème principal de la phénoménologie. Que pouvons-nous trouver dans la structure de la conscience ?

Pouvons-nous trouver une base solide pour la subjectivité, spécialement pour la liberté du sujet ? Pour Bergson, puisqu'il inverse la relation entre la conscience et la mémoire, il faut alors aller plus profondément dans la mémoire, pas seulement dans la conscience. De plus, la structure de la conscience est souvent trompeuse.

La conscience est seulement une petite partie de la mémoire. Même pour cette petite partie, ce que nous privilégions est souvent une petite partie de cette petite partie, c'est-à-dire l'intelligence. Nous privilégions souvent l'intelligence par rapport à la vie universelle et la conscience par rapport à la mémoire. Nous utilisons souvent l'effort intellectuel pour signifier toute énergie spirituelle. Dans la philosophie de Bergson, nous allons voir que l'effort intellectuel est vraiment « intellectuel ». L'article intitulé « L'effort intellectuel » paraît en 1902 et est repris dans *L'énergie spirituelle* en 1919. Dans cet article, nous pouvons remarquer déjà la distinction entre l'intuition et l'intelligence que Bergson établit dans *L'évolution créatrice* en 1907. L'effort « intellectuel » se situe dans le cadre de l'intelligence, dont l'espace-temps est le fondement. C'est l'intelligence qui nous fournit un schéma du monde où les objets sont éternels pour faciliter nos actions dans ce monde, c'est-à-dire pour organiser les objets dans le cadre de l'espace-temps qui est universel et éternel et qui assure la cause et l'effet. Et l'effort intellectuel nous montre comment notre intelligence « organise » la mémoire dans le cadre de l'espace-temps.

Comme pour la conscience, Bergson n'essaie jamais de donner à l'avance une définition de l'effort intellectuel. Il explore toujours pas à pas les caractéristiques cachées par nos utilisations quotidiennes.

Ce qui nous intéresse d'abord c'est le « plan de la conscience ». Ce n'est pas un concept que l'on rencontre souvent ni dans la philosophie ni dans la psychologie. Alors allons-nous prendre quelques instants pour étudier ce concept.

Qu'est-ce que le plan de la conscience ? Pour Bergson, dans la conscience il y a des plans différents. Et l'effort intellectuel se trouve juste dans le changement de plans de conscience. « L'évocation volontaire d'un souvenir, disions-nous, consiste à traverser ces plans de conscience l'un après l'autre, dans une direction déterminée »¹. Dans un plan de conscience, il n'y a pas d'effort intellectuel. Le plan de la conscience est quelque chose de tout simple et intuitif. C'est pourquoi Bergson pense que la psychologie se perd dans une fausse direction. « Les psychologues se sont surtout préoccupés de l'attention sensorielle, c'est-à-dire de l'attention prêtée à une perception simple »². Dans la perception simple, comme dans le plan de conscience, c'est l'intuition qui agit automatiquement. L'effort intellectuel n'intervient pas.

Le plan de conscience est intuitif, mais il est formé par l'intelligence. Le plan la conscience est formé par les études, par les entraînements. Le plan de conscience est une habitude de l'intelligence, comme une habitude du corps. Le rôle de l'intelligence est de trouver la solution à un problème. Mais par raison d'économie, l'intelligence ne veut pas investir à chaque fois dans le même effort intellectuel pour régler le même problème rencontré. Une fois que l'intelligence a trouvé la solution, elle se retire pas à pas et cède sa place à l'intuition de la vie. Ici Bergson nous montre l'essence de l'intelligence. L'intelligence est une invention de la vie pour faciliter les actions de la

¹ *ES*, p. 155.

² *Ibid.*, p. 154.

vie. Dans *L'évolution créatrice*, l'intelligence qui ne fournit la vie qu'à un monde rigoureusement subordonné aux lois objectives laisse la vie accéder au maximum à la liberté.

Le plan de conscience se crée comme nos habitudes dans la vie. Quand on apprend à nager, il faut d'abord apprendre les mouvements décomposés. On décompose le mouvement de natation en un certain nombre de mouvements plus simples, comme Descartes nous l'enseigne. On essaie de combiner les mouvements simples dans une unité intégrale. Au début, c'est très difficile. Quand on finit un mouvement, on s'arrête pour réfléchir à ce que l'on doit faire au mouvement suivant. Et quand on relie ensemble tous les mouvements dans un mouvement simple, comme un mouvement complet de natation, on le fait en une fois du début à la fin sans réfléchir. À ce moment-là, il est plus facile de faire une seule fois tous les mouvements successivement. En revanche, ce sera plus difficile de s'arrêter sur un certain point au milieu du mouvement. Cette procédure est la même pour le mouvement intellectuel. Dans l'exemple que Bergson choisit dans « L'effort intellectuel », l'effort de mémoire, c'est-à-dire l'effort de rappel, terme que Bergson préfère utiliser pour souligner le sens spécial de la mémoire dans sa philosophie, a la même caractéristique. Il préfère utiliser l'exemple de l'apprentissage d'une langue étrangère. Certainement, dans une récitation longue et compliquée, l'intelligence ne peut pas se retirer totalement. Alors, pour Bergson, « il y a presque toujours une part de rappel mécanique et une part de reconstitution intelligente, si bien mêlées ensemble

que nous ne saurions dire où commence l'une et où finit l'autre¹ ».

Cette confrontation et cette coopération entre l'instinct de la vie et l'intelligence deviendront le thème principal de *L'évolution créatrice*. Et cette confrontation et cette coopération vont se prolonger dans *Les deux sources*, l'une représentant la morale close et l'autre représentant la morale ouverte.

Maintenant nous savons que la caractéristique primitive de l'effort intellectuel est de traverser les plans de conscience. Nous allons voir « comment » l'effort intellectuel organise les plans de conscience.

Bergson nous propose un « schéma dynamique ». Qu'est-ce qu'un schéma ? Pourquoi dynamique ? Et comment est-il dynamique ?

Nous pouvons imaginer la difficulté que Bergson rencontre pour expliquer cette notion. Comme Aristote, Bergson est un philosophe qui n'aime pas inventer des notions particulières. Ils préfèrent plutôt expliquer les sens propres des notions que l'on utilise dans la vie quotidienne. Mais cette fois-ci, comme Bergson le dit lui-même, nous devons faire « appel au grec »². Et un peu plus loin, il confesse franchement cette difficulté : « le schéma est quelque chose de malaisé à définir »³. Finalement, à la fin de ses analyses de l'effort de rappel, il conclut que « l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'interpénètrent, en une présentation imagée dont les parties se juxtaposent »⁴. Dans cette conclusion nous pouvons voir que l'effort intellectuel, comme la liaison entre la conscience et l'action,

¹ *ES*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 161.

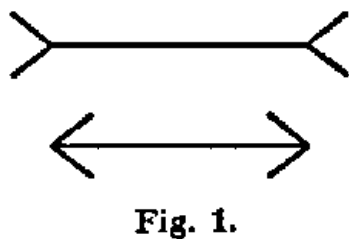
³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ *Ibid.*, p. 163.

comporte à la fois la caractéristique de la durée et celle de l'espace-temps.

Représentation, présentation, juxtaposition, ce sont les termes que l'on maîtrise dans le cadre de l'espace-temps. Mais les éléments s'interpénétrant dévoilent leur racine dans la conscience, la mémoire, la durée. Les éléments s'interpénètrent, c'est dynamique. Une présentation imagée dont les parties se juxtaposent, c'est statique. Cela nous rappelle l'ambiguïté de la perception dans la philosophie de Merleau-Ponty. La perception, par exemple la vision, elle-même est ambiguë¹. C'est un schéma dynamique, c'est-à-dire qu'elle a plusieurs potentialités en elle-même. Cependant, par un effort intellectuel, ou par l'intention dont on parle souvent dans la phénoménologie, le schéma fluctuant, ambigu et dynamique devient une image fixée et statique. Par cette analyse Bergson prolonge la conclusion pour l'effort intellectuel en général : « travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image² ».

Mais on est toujours curieux de savoir comment se forme ce schéma dynamique. Est-il transcendantal ou empirique ? Quand Bergson parle d'un schéma dynamique, ce qu'il exprime n'est pas seulement que le schéma pourra se fixer comme une image



¹

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 12, 26.

² *ES*, p. 176-177.

concrète, mais aussi que le schéma lui-même est toujours changeant. Sur ce point, Bergson est sans doute d'accord avec John Dewey qui propose qu'il y ait une interaction entre le schéma et l'image. Nous n'avons pas l'intention de répéter les analyses de Bergson. Dans « Effort intellectuel » Bergson se borne à expliquer le « va-et-vient » entre le schéma et l'image. Nous allons prolonger ce va-et-vient dans la théorie de mémoire de la philosophie de Bergson. Nous pouvons supposer que le schéma et l'image sont deux directions contraires de la mémoire, l'une pour conserver des images concrètes, l'autre pour former un contour abstrait, c'est-à-dire une notion métaphysique avec une référence aux images. Un enfant, au début, avec l'éducation qui lui donne les adultes et de l'entraînement, acquiert la notion de forme de tasse. Et comme il ne voit pas trop de tasses différentes, dans sa tête le nombre des images de tasse est très limité, peut-être réduire seulement à la seule tasse qu'il a comme jouet. À ce moment-là, chaque fois que la notion de tasse est mentionnée passivement par d'autres ou rappelée activement par lui-même, l'image de la tasse remplit tout de suite le schéma. Le schéma n'est pas vraiment ambigu parce qu'il n'y a pas beaucoup d'images dans sa banque de données. En grandissant, l'enfant voit de plus en plus de tasses, avec des critères très variées : matière, couleur, forme, etc. Le schéma devient alors de plus en plus ambigu pour se référer à une banque de données de plus en plus large. Pour un adulte, quand on parle de tasse en général, le schéma ne se présente pas comme une image avec des caractéristiques très précises. Voici le mécanisme de la mémoire contrôlée par l'intelligence. Dans la bibliothèque de données de la mémoire, la conservation des images obéit bien sûr à la structure du schéma dynamique déjà

existant. La conservation laisse à la fois sa trace dans le schéma en le colorant et en le modifiant. Si on dit que la mémoire est une grande banque de données, le schéma est sans doute la formule que l'on utilise pour gérer cette banque de données.

Aujourd'hui, même si nous pouvons utiliser des images plus familières tout en nous rapprochant de la pensée de Bergson, nous ne pensons pas que nous puissions trouver une expression plus claire que celle de Bergson pour résumer cette question. Ici il vaut mieux que nous citons les phrases de Bergson sans modification :

« À côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercée sur les images par le schéma. À côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à un autre plan, en profondeur. À côté du mécanisme de l'association, il y a celui de l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité ; elles diffèrent par la direction. Quant à savoir comment elles travaillent, c'est une question qui n'est pas du ressort de la seule psychologie : elle se rattache au problème général et métaphysique de la causalité. Entre l'impulsion et l'attraction, entre la cause « efficiente » et la « cause finale », il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition.

L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre¹ ».

3. Matière et mémoire

Comme nous l'avons montré ci-dessus, Bergson renverse la relation entre la conscience et la mémoire. La mémoire devient la base de la conscience. La mémoire, c'est la vraie durée. Dans ce cas-ci, la relation entre la chair et l'âme, entre le corps et l'esprit, entre la matière et la conscience, est exprimée comme la relation entre la matière et la mémoire.

Nous avons déjà mentionné que le rapport entre la matière et la mémoire chez Bergson est fondé sur la base d'une nouvelle théorie de la mémoire. La mémoire, comme la vraie durée, est la base de la conscience, de l'esprit. Le réalisme et l'idéalisme, même s'ils s'opposent l'un à l'autre, partagent une même théorie de la mémoire : une fonction de la conscience. Cette convergence conduit à la même faute : le dualisme vulgaire. Tant pour le réalisme que pour l'idéalisme, l'existence du corps est toujours un dilemme. Nous voyons que dans *Matière et mémoire*, Bergson commence juste par « le rôle du corps ». Comme M. Denis Forest le montre, « Matière et mémoire est justifié à poser une question extravagante : non plus celle de la fonction de l'esprit vis-à-vis du corps, mais celle de la fonction du corps du corps lui-même. Cette question est celle du « rôle du corps dans la vie de l'esprit...² ». Bergson ne pouvait pas aller aussi loin que Merleau-Ponty ou Michel Foucault. Mais sa réflexion sur le rôle du corps est aussi révolutionnaire.

¹ ES, p. 189-190.

² *Matière et mémoire*, édition de poche, préfacé par FOREST Denis, Paris, Flammarion, 2012, p. 12.

Dès la naissance de la philosophie, pendant des milliers d'année, le corps a été soit la maison de l'esprit soit la prison de l'esprit, soit la voie pour la connaissance soit l'obstacle pour la connaissance. Dans tous les cas, le corps restait toujours le lieu où habitait l'esprit. Tant pour le réalisme que pour l'idéalisme, ce lieu, qui est une maison ou une prison, comme une partie de l'espace-temps universel et homogène, est pré-donné. Pour le réalisme, l'esprit n'est qu'une fonction du corps. Sans corps, l'esprit n'existe plus. Pour l'idéalisme, l'espace-temps est quand même une structure transcendantale.

Pour Bergson, il faut bien renverser cet ordre, comme il le dit dans *Matière et mémoire* : « supposons maintenant que cet espace homogène ne soit pas logiquement antérieur, mais postérieur aux chose matérielles et à la conscience pure que nous pouvons avoir d'elles ; supposons que l'étendue précède l'espace ; supposons que l'espace homogène concerne notre action, et notre action seulement, étant comme un filet infiniment divisé que nous tendons au-dessous de la continuité matérielle pour nous en rendre maîtres, pour la décomposer dans la direction de nos activités et de nos besoins ». Les études psychologiques vont bientôt soutenir cette proposition. Nous avons mentionné plus haut que dans *La psychologie de l'enfant*, Piaget nous montre que l'espace-temps est une notion acquise après la naissance de l'enfant. L'espace-temps est une construction de la conscience. Cependant nous devons faire attention à ne pas confondre la conscience avec la conscience de soi. Nous utilisons normalement le terme « conscience » avec un sens beaucoup plus large que le terme « conscience de soi ». La plupart des êtres vivants ont la conscience, mais seuls très

peu d'animaux ont la conscience de soi. Pour qu'un homme ou un animal ait la conscience de soi, il faut qu'il puisse distinguer son image dans le miroir. Dans ce cas-là, nous savons que la conscience de soi implique qu'on a une conscience claire de son corps. Cette conscience du corps, c'est-à-dire connaître les limites de son corps, situer son corps parmi les objets comme un objet, est la conscience la plus développée. C'est pourquoi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel la désigne comme la fin du développement de la conscience et la préparation pour la raison. Mais nous voyons que de la conscience à la raison, il y a encore un chemin très long à parcourir.

La conscience de soi ne s'acquiert pas très vite comme Hegel nous le montre dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Quand Hegel parle de la certitude de soi-même, il désigne plutôt la certitude de l'opinion. Il oublie la certitude de son corps. Nous possédons notre corps même avant la naissance. Mais nous ne l'identifions comme notre corps que beaucoup plus tard. *La psychologie de l'enfant* nous montre qu'« au cours des dix-huit premiers mois s'effectue au contraire une sorte de révolution copernicienne ou plus simplement dite de décentration générale, telle que l'enfant finit par se situer comme un objet parmi les autres en un univers formé d'objets permanents, structuré de façon spatio-temporelle et siège d'une causalité à la fois spatialisée et objectivée dans les choses »¹. Alors ce n'est pas difficile pour nous de comprendre pourquoi les enfants aiment sucer leurs pieds. Pour eux, ce ne sont pas encore « leurs » pieds. C'est plutôt quelque chose se présentant par hasard devant eux. Nous sommes soit heureux ou malheureux, parce que nous nous apercevons bientôt que c'est notre

¹ PIAGET Jean, *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 14^e édition 1992, p.15.

corps. Mais pour les animaux, peut-être jamais. Quand les chiens essaient de rattraper leur queue, ce n'est pas pour s'amuser. Ils ne comprennent pas que c'est « leur » queue. Les hommes, quelquefois, pour cause de maladie, perdent la reconnaissance d'une certaine partie de leur corps. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty nous parle d'un malade qui ne sent plus son bras comme « son » bras.

Ici dans *Matière et mémoire*, Bergson propose que l'« étendue précède l'espace ». Dans la philosophie de Merleau-Ponty, nous voyons que la « chair » précède le corps. Si nous nous demandons s'ils dépassent vraiment l'« abîme » que Kant creuse entre les choses en soi et les phénomènes, nous nous dirigeons dans une fausse direction. Tant pour Kant que pour Bergson, ou pour Merleau-Ponty, il n'y a pas du tout d'abîme entre les choses et les phénomènes. Nous n'aurons jamais la « connaissance » des choses en soi. Mais ce n'est pas dire que les choses en soi soient inaccessibles. Le terme connaissance est utilisé pour désigner le savoir faire que l'homme crée par l'intelligence sur la base de l'espace-temps.

Bergson nous montre que le corps est une notion que l'on construit sur la base de l'espace-temps. Alors ce sera impossible d'essayer de trouver une position ou un lieu dans le corps pour l'esprit. Le parallélisme qui renonce à cette prétention ne fonctionne pas non plus. La difficulté est que tous les deux, c'est-à-dire le dualisme vulgaire et le parallélisme, se méprennent sur le corps dès le début. Quand Descartes demande s'il est vraiment un homme ou seulement une machine au-dessous du manteau et du chapeau, il emprisonne plutôt l'esprit DANS le corps. Descartes suppose donc une interaction entre le corps et l'âme via la glande pinéale. Comme le dit Bergson, c'est

un dualisme vulgaire. D'un côté, il ne réalise pas son objectif de trouver un lieu acceptable par les sciences pour l'âme dans le corps ; de l'autre côté il ne peut pas expliquer pourquoi l'esprit doit posséder un corps. Ce dualisme vulgaire se transforme bientôt en parallélisme chez Leibnitz. Pour le parallélisme, le corps et l'esprit ne sont que la même chose exprimée en deux formes différentes, exactement comme un même nombre peut s'écrire à la fois en nombre décimal et en fraction. On n'a plus besoin d'une interaction entre le corps et l'esprit. Ceci semble une solution parfaite. Mais en fait elle est moins parfaite qu'elle ne le paraît. Le parallélisme signifie non seulement deux droites sans croisement, mais aussi une correspondance point à point entre elles. Il est parfois sujet de critiques sur deux aspects. D'une part, beaucoup d'études, qu'elles soient psychologiques, physiologiques, pathologiques ou biologiques, nous montrent qu'il est impossible de faire une référence radicale et précise entre le corps et l'esprit. D'autre part, la proposition que le corps et l'esprit ne se croiseront jamais n'est non plus pas acceptable.

Bergson cherche une nouvelle solution que l'on peut appeler le vrai dualisme ou le dualisme radical, qui est fondé sur une nouvelle compréhension du rôle de corps en base de la « fonction du corps lui-même »¹.

Chez Bergson, le corps n'est ni « en soi » ni « pour soi ». Il est plutôt « pour l'esprit ». Dès l'*Essai*, Bergson nous montre que le présent est un concept fictif pour la conscience. Dans la conscience, un présent, même proche, est déjà un passé. Mais tout le monde sait que le présent n'est pas un mot vide de sens pour nous. Le présent n'a

¹ Voir : Matière et mémoire, édition de poche, préfacé par FOREST Denis, Paris, Flammarion, 2012, p. 12.

aucun sens sauf pour nos actions. Descartes nous l'a révélé depuis longtemps : « JE PENSE DONC JE SUIS ». Penser est ce qui nous fournit le sens du présent et non pas la pensée.

Souvent on pense que c'est le corps qui limite les actions. En fait, c'est au contraire les actions qui limitent le corps. Comparée avec la question « qu'est-ce que le corps ? », nous préférons la question « où se termine le corps ? ». Cette question ne figure pas en premier plan chez Bergson. Il faut attendre Merleau-Ponty, Canguilhem, Michel Foucault et aujourd'hui Mme Donna Haraway et M. Thierry Hoquet pour la mettre en scène petit à petit. La théorie de la perception chez Merleau-Ponty, le nouveau vitalisme chez Canguilhem, l'histoire de la sexualité, l'interrogation de Cyborg chez Haraway ou chez Hoquet, qui semblent ne jamais se rencontrer, nous posent la même question : quelle est la vraie limite du corps ?

Comme Michel Foucault nous le montre, le corps n'est jamais quelque chose de naturel. Il est formé par nos besoins et nos expériences. Le corps, c'est l'action. Nous nous coupons les cheveux et les ongles parce que nous n'en avons plus besoin. Nous régularisons nos activités sexuelles pour nous conformer à la morale. Nous nous interrogeons sur la vision et les sensations parce qu'elles ne sont pas conformes aux critères de vérité. D'un autre côté, nous essayons de prolonger notre corps. Le marteau n'est-il pas fait pour renforcer la main ? L'avion n'est-il pas nos ailes ? Le Cyborg n'est-il pas lui-même une partie du corps qui lui est nécessaire ? La pathologie nous parle de patients qui gardent une illusion de la partie amputée et de patients qui ne sentent plus comme leur corps une partie de leur corps vivant. Avec le développement

de la médecine, spécialement des opérations chirurgicales, nous pouvons être amputés des parties qui deviennent nocives au corps. Tous ces phénomènes rendent de plus en plus difficile la définition du corps, même les limites du corps. Qu'est-ce que le corps ?

À cette question, nous pouvons répondre : cela dépend !

Comme le corps est formé par la conscience de nos actions, il sera impossible et inutile de chercher la conscience ou la mémoire DANS le corps.

Le rapport entre le corps et l'esprit peut s'élargir comme le rapport entre la matière et la conscience. On possède un corps qui est un objet parmi les objets matériels, c'est la base de notre compréhension de la matière. Sans corps, pas de monde de matière pour nous.

Mais dans *Matière et mémoire*, comme l'indique le titre, Bergson préfère s'en tenir au rapport entre la matière et la mémoire. Cette expression a des avantages pour Bergson. D'un côté, comme nous l'avons montré ci-dessus, la mémoire tient un rôle fondamental. La mémoire est la base de la conscience, la base de l'intelligence. De l'autre côté, comme la mémoire est fondamentale et universelle, il est plus signifiant de discuter du rapport entre la matière et la mémoire qui sont l'une et l'autre universelles. Le rapport entre le corps et l'esprit est trop étroit pour Bergson. Il ne veut pas se limiter à ce domaine. À cette date-là, le complexe de métaphysique reste encore évident chez Bergson.

Nous avons l'avantage sur Bergson de vivre à l'époque de l'informatique. Beaucoup de choses, qui mobilisaient tous les efforts et le savoir chez Bergson pour les éclairer, deviennent très faciles à comprendre aujourd'hui. *Matière et mémoire* est

peut-être le livre le plus difficile à lire de Bergson. Nous pouvons supposer qu'il le savait lui-même. Pour faciliter la lecture, quinze ans après la publication de *Matière et mémoire*, c'est-à-dire en 1911, dans « Avant-propos de la septième édition », Bergson explique le rapport entre la matière et mémoire par l'image du clou et du vêtement¹. Et l'année suivante (1912), dans « L'âme et le corps », Bergson répète cette image : « un vêtement est solidaire du clou auquel il est accroché ; il tombe si l'on arrache le clou ; il oscille si le clou remue ; il se troue, il se déchire si la tête du clou est trop pointue ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement ; encore moins s'ensuit-il que le clou et le vêtement soient la même chose. Ainsi la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau² ». Comme cette image est géniale ! Aujourd'hui la science informatique nous raconte la même chose. La sémiologie, qui vient des *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, nous montre que même le signifié est structuré, alors que le signifiant est totalement contingent. L'information s'attache toujours au symbole. Mais l'information n'est ni identique au symbole ni décidée par le symbole. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas trouver une liaison obligatoire entre la prononciation d'un mot et son sens. Bergson préfère utiliser le rapport entre la matière et la mémoire pour exprimer ce thème ancien de la philosophie. Aujourd'hui, pour synchroniser la philosophie avec les sciences contemporaines, spécialement la science informatique, nous pouvons exprimer ce

¹ *MM*, p. 4.

² *ES*, p. 36-37.

thème ancien comme le rapport entre l'information et son support matériel. Nous pouvons aussi affiner l'image que Bergson utilise en la remplaçant par une image plus familière pour nous maintenant : sans le processeur central, un ordinateur ne peut fournir aucune information, mais ce n'est pas le processeur central qui décide du contenu de l'information qu'il porte.

Nous voyons que Bergson revient sans arrêt sur ce thème dans sa philosophie. Dans son « Introduction II » pour *La pensée et le mouvant* en 1922, Bergson revient sur le rôle du corps dix ans après « L'âme et le corps » : « le rôle du cerveau était de choisir à tout moment, parmi les souvenirs, ceux qui pouvaient éclairer l'action commencée, d'exclure les autres. Redevenaient conscients, alors, les souvenirs capables de s'insérer dans le cadre moteur sans cesse changeant, mais toujours préparé ; le reste demeurait dans l'inconscient. Le rôle du corps était ainsi de jouer la vie de l'esprit, d'en souligner les articulations motrices, comme fait le chef d'orchestre pour une partition musicale ; le cerveau n'avait pas pour fonction de penser, mais d'empêcher la pensée de se perdre dans le rêve ; c'était l'organe de l'attention à la vie¹ ».

Si l'on peut dire que dans l'*Essai* Bergson exclut le présent de la durée, c'est-à-dire de la mémoire, alors dans *Matière et mémoire*, il exclut la durée du présent, ce qui veut dire qu'il exclut la mémoire de la matière. La matière, comme le présent pur, n'est pas un réceptacle de la mémoire. La matière qui est illimitée dans ses dimensions de l'espace-temps n'a aucune épaisseur pour la durée de la mémoire. Alors

¹ *PM*, p. 79-80.

entre la matière et la mémoire, il n'y a ni une interaction ni une correspondance parallèle. Dans la conclusion de *Matière et mémoire*, Bergson écrit : « La vérité est que notre présent ne doit pas se définir ce qui est plus intense : il est ce qui agit sur nous et ce qui nous fait agir, il est sensoriel et il est moteur ; – notre présent est avant tout l'état de notre corps. Notre passé est au contraire ce qui n'agit plus, mais pourrait agir, ce qui agira en s'insérant dans une sensation présente dont il empruntera la vitalité¹ ». Et un quart de siècle après, nous voyons une affirmation pareille dans l'« Introduction II » de *La pensée et le mouvant* : « La mémoire n'a donc pas besoin d'explication. Ou plutôt il n'y a pas de faculté spéciale dont le rôle soit de retenir du passé pour le verser dans le présent. Le passé se conserve de lui-même, automatiquement² ».

4. L'avenir

Quand on attribue le passé à la mémoire en tant que vraie durée, et quand on attribue le présent à la matière comme l'action vraie, qu'est-ce que l'avenir dans la philosophie de Bergson ?

Pour répondre à cette question, nous devons revoir quelques problèmes en suivant la direction que Bergson nous montre. Le premier problème est notre prévision de l'avenir ; le second problème est le rapport entre la potentialité et la réalité.

Même si nos prévisions de l'avenir ne correspondent pas toujours à la réalité, nous pouvons toujours les faire. Améliorer notre prévision de l'avenir, c'est une tâche principale des sciences. Mais Bergson sollicite notre vigilance sur la manière dont nous

¹ *MM*, p. 270.

² *PM*, p. 170.

faisons la prévision et sur ce qui nous rend capable de la faire. C'est le temps, ou l'espace-temps pour être plus précis, qui nous permet de faire les prévisions de l'avenir.

Nous n'avons pas de difficulté à accepter que notre prévision ne corresponde pas du tout ou pas exactement à l'avenir, parce que nous sommes des êtres mortels et limités qui sont souvent ridiculisés par les hasards de la vie. Mais il est difficile pour nous d'expliquer pourquoi parfois notre prévision correspond à l'avenir. C'est encore plus difficile pour nous de comprendre comment nous faisons la prévision.

Il faut d'abord répondre à la question : pourquoi avons-nous besoin de prévoir l'avenir ? Bergson démontre dans son œuvre brillante *L'évolution créatrice* que c'est pour maximiser la liberté de la vie. La prévision de l'avenir ne se manifeste que chez les êtres intelligents, dont l'homme est le sommet. Nous pouvons dire que la prévision de l'avenir est tout simplement la manière que l'intelligence adopte pour réaliser sa liberté. Nous devons voir que la prévision de l'avenir est inséparable de l'intelligence, et qu'il est nécessaire de la comprendre dans le cadre de l'intelligence.

Comme nous l'avons montré ci-dessus, pour Bergson, l'intelligence est fondée sur la base de l'espace-temps. Sur ce point, Bergson est sans doute d'accord avec Kant qui nous propose une conclusion similaire dans *La critique de la raison pure*. La différence entre Kant et Bergson est plutôt que, dans cette conclusion, Kant ne voit que la faiblesse de l'intelligence alors que Bergson souligne au contraire son importance. Pour Kant, l'intelligence nous entraîne dans un monde soumis à la causalité et ne peut pas nous fournir la liberté. Mais pour Bergson l'intelligence est sans doute le seul

moyen pour la vie de réaliser sa liberté. Et le secret de la prévision se dissimule dans le temps de l'espace-temps. Le temps n'est pas la durée. Le temps n'est que la simultanéité entre les mouvements. Il faut toujours utiliser une horloge pour mesurer le temps. Et cette horloge n'est qu'un mouvement que l'on choisit parmi les mouvements pour mesurer les autres mouvements. Cette horloge doit se caractériser par sa régularité, c'est-à-dire son homogénéité, qui peut représenter l'homogénéité du temps que l'on conçoit d'après la qualité géométrique de l'espace. Alors l'essence du temps est au fond la proportion entre les mouvements : le mouvement que l'on veut mesurer et le mouvement d'horloge que l'on choisit comme référence. On accélère en imagination le mouvement d'horloge et puis on accélère le mouvement que l'on veut prévoir par le même ratio. Voilà notre prévision de l'avenir. Dans cette procédure, la continuité de l'espace-temps et la simultanéité des mouvements jouent des rôles radicaux.

Que ce soit dans la mécanique classique de Newton, ou dans la mécanique de Relativité d'Einstein, il faut toujours utiliser une horloge pour mesurer le temps. Pour la mécanique classique de Newton, n'importe quelle horloge convient, elle n'est qu'un symbole du temps universel et éternel. Si on est exigeant sur le temps, ce qu'il faut c'est chercher la meilleure horloge dans l'univers. Deux cents ans après Newton, après l'expérience de Michelson et Morley¹ qui représente les efforts faits pour chercher la meilleure horloge, Albert Einstein nous propose d'abandonner totalement cette prétention. Il n'y a pas d'horloge parfaite dans l'univers. Le choix d'horloge est

¹ Voir : *DSi*, p. 121.

toujours arbitraire. L'horloge n'est plus un symbole du temps universel. Nous sommes obligés d'accepter que le temps ne soit qu'un rapport entre les mouvements. Le temps est variable d'après l'horloge qu'on choisit pour mesurer les mouvements.

Dans beaucoup d'œuvres de science-fiction, on imagine l'inversion du temps ou le voyage dans le temps. La Relativité d'Einstein est toujours utilisée comme soutien de ce type d'imagination. Mais on oublie que la Relativité est contre l'inversion du temps. La Relativité nous montre que rien n'est plus rapide que la lumière. Alors des affaires hors du cône de lumière sont inaccessibles à notre connaissance, comme la chose en soi dans la philosophie de Kant. L'univers en soi, nous ne le connaissons pas. Nous ne pouvons connaître que notre univers limité par le cône de lumière. Comme une mécanique, la Relativité n'est pas contre la thermodynamique qui nous montre l'impossibilité de l'inversion du temps. Dans « le paradoxe des jumeaux », les partisans et les contradicteurs de la Relativité se disputent pour savoir qui est plus jeune entre les jumeaux quand ils se rencontrent après l'un revient d'un voyage spatial alors que l'autre restait sur terre. Mais personne ne doute qu'ils sont plus âgés tous les deux. Et c'est cela le temps dont Bergson discute. Pour éviter la confusion des termes, Bergson préfère adopter la durée pour l'exprimer.

La Relativité est sans doute idéale pour démontrer qu'il n'y a pas d'horloge parfaite pour mesurer le temps. Mais elle pousse beaucoup de gens à croire que la durée n'existe plus. Ce n'est pas certainement la faute de la Relativité elle-même. Face à une grande manifestation de l'intelligence, beaucoup de gens sont stupéfiés et commettent des fautes simples. L'erreur des gens qui nient la durée par la variabilité du

temps est équivalente à nier l'existence des tasses parce que l'on ne peut pas trouver une tasse parfaite pour représenter toutes les tasses du monde. La faille de la Relativité est qu'elle confond le temps d'horloge, c'est-à-dire le temps mesuré par un mouvement qui se passe dans l'espace-temps, avec la durée elle-même.

Grâce au temps de l'espace-temps, cette grande œuvre de l'intelligence, nous pouvons prévoir l'avenir, pour faciliter notre action, et pour réaliser notre liberté. Mais ce n'est pas ce temps qui nous amène véritablement du passé au présent et du présent au futur. Comme nous en avons discuté ci-dessus, cette juxtaposition de passé, présent et futur correspond exactement à ce que la philosophie de Bergson vise à critiquer. L'espace-temps nous donne une homogénéité de passé, présent et avenir. C'est le même temps qui se déroule du passé, vers le futur, via le présent. La différence entre passé, présent et avenir n'est que dans leur position sur la droite de temps. Le passé était futur et présent. Le présent, comme l'avenir du passé, deviendra lui-même le passé. L'avenir, en se réalisant comme présent, nous conduira vers un nouvel avenir. Cette continuité et cette homogénéité nous conduisent à considérer le présent comme un résultat du passé, et l'avenir sera un résultat du présent. Le présent, en tant que résultat du passé, est entièrement contenu dans le passé. L'avenir, en tant que résultat du présent, est déjà entièrement contenu dans le présent. Et ce rapport n'est pas un nouveau thème de philosophie. Nous pouvons remonter jusqu'à son origine, dans la philosophie d'Aristote qui le tient de son maître Platon : la potentialité et la réalité.

La potentialité est la réalité potentielle et la réalité est la potentialité réalisée. Nous avons pensé pendant longtemps que c'est ce rapport entre la potentialité et la

réalité qui nous permet de faire la prévision de l'avenir. Nous pensons que nous pouvons trouver la potentialité de l'avenir dans la réalité du présent. Et cette potentialité de l'avenir dans la réalité du présent nous permet de prévoir l'avenir au présent, avant la venue de l'avenir.

Mais la philosophie de Bergson nous montre l'hétérogénéité entre passé, présent et avenir. Le passé, c'est la mémoire, c'est la durée. Le présent, c'est notre corps, c'est notre action. L'avenir, ce sera notre création, ce sera la liberté. Le passé, le présent et l'avenir sont hétérogènes, si hétérogènes que nous ne pouvons même pas dire qu'ils sont discontinus. La discontinuité, comme la négation de la continuité, est une notion spatio-temporelle. La continuité est notre création. Elle est une invention de l'intelligence. La continuité est l'attribut essentiel de l'espace-temps. C'est par cette invention que nous relions le passé, le présent et l'avenir qui sont hétérogènes.

Bergson est souvent considéré comme un philosophe de la continuité. Il nous parle beaucoup de la totalité et de l'indivisibilité de la durée, de la mémoire. Mais il nous montre aussi l'hétérogénéité entre le passé, le présent et l'avenir. Est-ce un peu paradoxal ? Bien sûr que oui, c'est paradoxal. Mais le paradoxe peut être le seul moyen pour exprimer la vraie philosophie.

Bergson critique sévèrement ce rapport entre la potentialité et la réalité dans l'histoire de la philosophie. Le dernier article que Bergson publie est « Le possible et le réel » daté de 1930, recueilli dans *La pensée et le mouvant* en 1934. Nous pouvons voir que dans *La pensée et le mouvant*, cet article est inséré juste après les deux « Introductions ». Nous ne voulons pas étudier ici si cette place suggère ou non

l'importance de cet article. Sa conclusion attire plus notre attention : « c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel¹ ». Voilà un renversement du rapport entre la potentialité et la réalité. La potentialité n'est pas pré-donnée avant sa réalité. Et c'est la réalité qui rend sa potentialité à la potentialité.

Si l'avenir n'est pas un résultat du présent et n'est pas potentiellement contenu dans le présent, qu'est-ce qu'alors l'avenir dans la philosophie de Bergson ? Quel est le rapport entre le présent et l'avenir ?

L'avenir est l'Autre du présent. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, le passé, le présent et l'avenir sont totalement hétérogènes. Le passé, c'est la mémoire, la durée. Le présent, c'est notre action. Et l'avenir, c'est l'Autre du passé et du présent. Sans cet Autre, le passé et le présent n'auront aucun sens. L'avenir donne une possibilité pour la création de l'action au présent. La mémoire accumule ce que l'action du présent crée dans le passé.

C'est l'avenir qui assure la liberté pour le passé et le présent.

La liberté n'existe ni dans le passé ni dans le présent ni dans l'avenir. La liberté est pour le passé, pour le présent et vers l'avenir. La liberté est hors du passé et du présent. Mais justement parce qu'elle est en dehors du passé et du présent, elle est la vraie liberté pour le passé et pour le présent. Elle n'existe pas à un certain point dans l'avenir, parce que ce point sera tôt ou tard présent et puis passé. La liberté est vers l'avenir. La liberté est une création au présent pour l'avenir.

¹ *PM*, p. 115.

Chapitre II. La vie

Bergson aime utiliser les termes à double sens. La conscience : au sens restreint, c'est l'intelligence ; au sens large, c'est la durée en action. La matière : au sens cartésien, en tant qu'extension pure, c'est le plan de l'action ; au sens dynamique de la physique contemporaine, c'est l'énergie matérielle, qui dure aussi, mais d'une manière descendante. La vie : d'un côté, elle signifie la vie physiologique ; de l'autre côté, elle signifie la vie spirituelle.

Entre la matérialité pure et la spiritualité pure, il y a deux types d'énergie qui durent en sens inverse. Comme ils existent dans le même monde, ils se rencontreront naturellement avec une collision. Dans cette collision, la matière retarde l'ascendance de l'esprit et l'esprit retarde aussi la descendance de la matière. La vie est la trace de l'énergie matérielle sur la matière. Elle se présente comme l'énergie matérielle qui ne tombe plus à son rythme original. L'énergie matérielle est accumulée par la vie et utilisée d'une manière explosive à un certain moment que la vie choisit. C'est pourquoi chez Bergson, comme chez beaucoup de ses contemporains, la vie est un phénomène anti-entropie. Dans l'ensemble, Bergson est pessimiste. L'activité anti-entropique de la vie n'est que temporaire et locale. Comparée à l'énergie matérielle universelle, l'énergie spirituelle semble très faible.

Dans sa lutte contre la matière, l'énergie spirituelle ne domine pas toujours, c'est pourquoi l'évolution de la vie physiologique n'est pas unidirectionnelle. L'évolution de la vie n'est pas une « progression » de la matière à l'esprit. En tant que dialectique

dynamique entre les deux énergies, les êtres vivants primitifs semblent être non directionnels. Les êtres vivants primitifs sont semblables. Ils s'éloignent de plus en plus dans des processus de l'évolution déroulée ci après. Il y a les plantes qui tombent dans la torpeur et qui se rapprochent de la matière non vivante. La direction de conscience (au sens large) des animaux se divise aussi : l'instinct et l'intelligence. L'essence de l'énergie spirituelle est la liberté. Pendant l'évolution, il y a des êtres vivants qui abandonnent leur liberté et qui perdent petit à petit leur énergie spirituelle. Mais il y a aussi des êtres vivants dont l'énergie spirituelle devient de plus en plus forte. Il n'y a pas de direction pour l'évolution. Cependant certains êtres vivants représentent mieux l'essence de l'énergie spirituelle.

I. Élan vital

L'élan vital n'est pas l'énergie spirituelle. Il n'est pas le principe essentiel de la vie. Il est plutôt une description de la manière de la vie. Il représente tous les deux aspects du phénomène de la vie.

La vie est la collision entre l'énergie matérielle et l'énergie spirituelle. Dans ce choc, l'énergie matérielle est comprimée et conservée par l'énergie spirituelle pour être utilisée au moment que l'énergie matérielle choisit. Bergson utilise l'explosif comme une métaphore de ce processus. On peut facilement associer le terme « élan » à une autre image : le ressort. L'élan vital n'est pas un terme que Bergson adopte dès le début. Pendant longtemps, il utilise l'élan et l'impulsion comme synonymes. Au début, le terme impulsion est utilisé le plus souvent. Petit à petit, Bergson montre une

préférence pour le terme élan, peut-être parce qu'il trouve le terme impulsion trop physique.

L'énergie spirituelle, en tant qu'énergie inverse de l'énergie matérielle, n'est ni créée par l'énergie matérielle ni transformée par l'énergie matérielle. L'énergie spirituelle dans la vie doit être donnée une fois pour toutes. Bergson ne veut pas introduire un déterminisme pour l'esprit. Mais il va souligner la continuité de la même force chez tous les êtres vivants.

L'énergie spirituelle est libérale. Dans la matière, elle s'agite dans toutes les directions pour se libérer, comme une bête emprisonnée dans une cage. L'intelligence est sans doute la direction la plus réussie jusqu'à maintenant. Dans cette direction, une partie de l'énergie spirituelle se libère de la matière et se présente en forme pure de l'esprit.

1. L'énergie spirituelle

L'élan vital est une notion que Bergson propose dans *L'évolution créatrice*. Mais pour comprendre cette notion, il faut quand même l'insérer dans le cadre globale de la philosophie bergsonienne.

Dans le chapitre précédent, nous mentionnons que dans la cosmologie bergsonienne, il y a deux types d'énergies contraires : l'énergie thermique qui descend et l'énergie spirituelle qui monte. La théorie de l'énergie thermique, c'est-à-dire l'énergie matérielle, commence à dominer toute la physique à partir de la fin du dix-neuvième siècle avec les deux principes de la thermodynamique. Nos recherches

prouvent que Bergson est influencé par la thermodynamique. Mais en philosophe, Bergson n'est pas aussi pessimiste que les physiciens. Il pense qu'il y a, en opposition à l'entropie qui augmente sans arrêt, un autre type d'énergie pour contre balancer l'univers, au moins pour retarder ce processus. Nous voyons que ce n'est pas une opinion propre à Bergson. À son époque, c'est une idéologie très répandue. Des physiciens font appel à la vie pour éliminer le pessimisme amené par la thermodynamique, comme par exemple Erwin Schrödinger, lauréat du prix Nobel de physique en 1933, auteur d'une livre intitulée *Qu'est-ce que la vie*. Nous savons que le développement de la biologie à ce moment-là limite leur vision de la vie. Ils ne peuvent pas avoir une notion aussi contemporaine que Canguilhem.

Pour Bergson, l'énergie matérielle est comme un fleuve, et l'énergie spirituelle comme un bateau qui navigue à contre-courant. L'énergie spirituelle se manifeste dans sa lutte contre l'énergie matérielle. L'énergie spirituelle se manifeste dans la matière comme dans la vie. Sa lutte contre l'énergie matérielle se présente comme un élan vital.

Même si l'énergie matérielle et l'énergie spirituelle se dirigent en sens inverse, nous voyons qu'elles sont toujours de l'énergie. Il nous faut alors d'abord remonter au sens originel du terme « énergie ». Nous savons que le terme énergie, avec son étymologie grecque, signifie force en action. Dans la philosophie antique, il est souvent utilisé pour signifier l'opération parfaite, la réalité effective. Énergie matérielle ou énergie spirituelle, la notion d'énergie est comprise dans le cadre de l'action, dans le cadre d'agir.

Nous pouvons voir que la notion d'énergie s'oppose à la potentialité. Nous avons mentionné que Bergson veut renverser le rapport entre la potentialité et la réalité. Même s'il est plus connu pour sa philosophie contemporaine, il est un vrai expert de la philosophie grecque. Nous avons raison de croire qu'il connaît l'étymologie du mot énergie. Même si son inspiration vient plus de la physique contemporaine, spécialement la thermodynamique, on ne peut pas nier le sens originel et propre que le mot énergie implique.

Nous savons que l'énergie spirituelle n'est pas visible comme l'énergie matérielle. Mais quand l'énergie spirituelle traverse à contre courant l'énergie matérielle, elle laisse les traces. Ce que l'on voit est plutôt quelques phénomènes spécifiques de l'énergie matérielle. Ils nous prouvent son existence, comme le fait la chambre à brouillard que nous utilisons pour détecter les particules qui sont aussi invisibles. D'après le second principe de la thermodynamique, l'énergie matérielle dans l'univers évolue dans une direction irréversible. Alors en suivant la condensation de l'énergie matérielle dans cette immense chambre à brouillard, on peut observer la trajectoire de l'énergie spirituelle. Au vu du développement immense de la physique au cours du vingtième siècle, spécialement après la Seconde Guerre mondiale, on peut se poser aujourd'hui beaucoup de questions sur ce raisonnement. Mais au temps de Bergson, ce raisonnement est très difficile.

Dans la philosophie de Bergson, l'élan vital est cette condensation de l'énergie matérielle que peut manifester l'énergie spirituelle. L'élan vital est donc quelque chose de matériel par essence.

Qu'est-ce que l'élan vital ? Comme M. Worms le montre dans *Le vocabulaire de Bergson* : « rien de plus controversé dans l'œuvre de Bergson que la notion ou plutôt l'image de l'élan vital¹ ». Pour lui, l'élan vital chez Bergson est une notion ambiguë qui prend plusieurs sens à la fois : « par l'idée d'un « principe vital » unique, il évoque en fait les théories vitalistes opposées aux explications mécanistes et scientifiques, et récusées par les théoriciens de l'évolution eux-mêmes ; par son aspect psychologique, il évoque le « vouloir-vivre » de Schopenhauer et la doctrine de Lamarck ; par son aspect martial et dynamique, il se prête à toutes les utilisations métaphoriques, et tous les usages rhétoriques. Mais c'est l'idée d'effort empruntée à la philosophie de Maine de Biran, ou même le conatus qui est au cœur de la doctrine de Spinoza qui en est peut-être le corrélat le plus approprié : l'élan vital illustre le fait que la vie est un acte unique, opposé cependant à un obstacle ou à une résistance ; à cela il faut ajouter l'élément de durée ou de création temporelle, et du coup de division et de participation : l'élan se divise en espèces et organismes, mais chacun d'eux y participe et garde quelque chose, à des degrés divers, de son unité et de son intégralité² ». Cette explication est érudite et inspirante, mais il faut la compléter sur quelques points.

L'élan vital nous rappelle souvent une notion similaire dans la physique : l'impulsion. Comme Bergson remplace le temps par la durée, il n'utilise pas cette notion physique plus connue et plus facile à comprendre pour les lecteurs, mais adopte un mot de sens similaire. Nous nous demandons alors entre ces deux mots quelle nuance pousse Bergson à procéder à ce remplacement. Nous voyons que ces deux mots

¹ WORMS Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.22.

² *Ibid.*, p.22-23.

sont si similaires que l'on utilise souvent l'un pour expliquer l'autre. L'élan : expression d'une forte impulsion d'ordre sensible ou mental, impulsion physique qui donne vitesse et puissance, etc. L'impulsion : élan qui n'est ni préconçu ni contrôlé, élan qui communique le mouvement ou l'action, etc. Mais il y a un autre sens de l'élan qui attire notre attention : accumulation de forces. C'est peut-être ce que nous cherchons.

Une accumulation de forces, une accumulation de l'énergie matérielle contre ce qu'annonce le second principe de la thermodynamique, n'est-ce pas quelque chose que nous répète sans arrêt la philosophie de Bergson ?

Chez Bergson, la notion d'élan vital se présente d'abord dans *L'évolution créatrice*. Mais nous voyons que dans *L'évolution créatrice* Bergson ne fait pas encore une distinction très claire entre les termes élan et impulsion. Il utilise les deux termes à la fois et à peu avec la même proportion. La notion « élan vital » ne se présente clairement que deux fois dans cette grande œuvre. Cela explique peut-être pourquoi dans la version critique, ni l'élan vital ni l'élan ne sont présents dans l'« Index des notions » rédigé par M. Arnaud François. Mais au contraire, il nous donne celui de l'impulsion¹. Et l'élan est plutôt catégorisé dans l'« Index des images »². Dans *L'énergie spirituelle*, le terme « élan » n'est présent que dans les articles écrits après *L'évolution créatrice*, c'est-à-dire dans « La conscience et la vie » et « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », sauf deux fois dans « L'effort intellectuel » écrit en 1902, où le terme « impulsion » ne se présente que quatre fois. Mais dans « L'effort

¹ EC, p. 542.

² Ibid., p. 568.

intellectuel » le sens du terme « élan » n'est pas lié encore avec la notion de vie. Dans l'« Index des notions » et l'« Index des images » nous trouvons l'élan, incluant l'élan vital et l'élan de la vie¹. Naturellement le terme impulsion est trop faible pour prendre une place. Dans *La pensée et le mouvant*, nous voyons une autre fois que les deux termes se présentent d'une façon égale, l'élan occupant cependant une place plus importante que l'impulsion, car l'élan est souvent utilisé pour désigner la notion, alors que l'impulsion ne fonctionne que comme une image. Toutefois ils ne sont pas cités dans l'« Index des notions », sauf une fois pour le terme « élan »². Mais nous les trouvons dans l'« Index des images »³. Et ce phénomène devient plus évident dans *Les deux sources*. Nous trouvons le terme « élan » à la fois dans l'« Index des notions » et l'« Index des images »⁴, beaucoup plus souvent que le terme « impulsion » qui n'est citée que dans l'« Index des images »⁵.

Ces analyses statistiques nous montrent que Bergson ne fait pas une distinction radicale entre l'élan et l'impulsion. Il utilise toujours les deux termes dans sa philosophie. Mais il y a un changement : au début Bergson s'appuie plus sur l'impulsion, puis peu à peu, il s'appuie de plus en plus sur l'élan.

Aujourd'hui, nous ne pouvons pas dire que l'énergie spirituelle n'obéit pas au principe de l'entropie. La science de l'information nous montre que la direction de l'information est aussi irréversible. L'énergie spirituelle se conforme aussi au principe

¹ *ES*, p. 470 et p. 482.

² *PM*, p. 571.

³ *Ibid.*, p. 585 et p. 586.

⁴ *DS*, p. 525 et p. 552.

⁵ *Ibid.*, p. 553.

de l'entropie. Mais l'entropie de l'énergie spirituelle n'est pas forcément l'entropie de l'énergie matérielle. En fait nous voyons que l'entropie de l'énergie spirituelle suscite l'anti-entropie de l'énergie matérielle. L'oiseau de Minerve ne prend pas toujours son envol à la tombée de la nuit. Parfois il veut aussi essayer ses ailes à l'aurore.

L'énergie spirituelle traverse la matière en s'opposant à l'énergie matérielle. Elle suscite l'anti-entropie de l'énergie matérielle. Mais cette condensation de l'énergie matérielle n'appartient pas à l'énergie spirituelle elle-même. Comme une partie de la matière, ces énergies accumulées obéissent finalement au second principe de la thermodynamique. L'énergie accumulée se relâche d'une manière explosive. L'élan et l'impulsion impliquent l'un et l'autre ce sens : un changement abrupt.

L'explosif est une autre image connue que Bergson utilise pour expliquer la vie. La vie accumule l'énergie. Mais cette accumulation de l'énergie n'est pas le but propre de la vie. En accumulant l'énergie, la vie ne cherche qu'à la relâcher à un certain moment et vers une certaine direction. Et dans ce relâchement de l'énergie à la manière d'un explosif, ce que la vie vise et réalise est sa liberté. « Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption...Elle n'a pas le pouvoir de renverser la direction des changements physique, telle que le principe de Carnot la détermine...Incapable d'arrêter la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la retarder. L'évolution de la vie continue en effet, comme nous l'avons montré, une impulsion initiale ; cette impulsion, qui a déterminé le

développement de la fonction chlorophyllienne dans la plante et du système sensori-moteur chez l'animal, amène la vie à des actes de plus en plus efficaces par la fabrication et l'emploi d'explosifs de plus en plus puissants... L'énergie utilisable que l'explosif recèle se dépensera, sans doute, au moment de l'explosion ; mais elle se fût dépensée plus tôt si un organisme ne s'était trouvé là pour en arrêter la dissipation, pour la retenir et l'additionner avec elle-même...¹ ».

2. La vie générale

Pour Bergson, l'élan vital est une suite de condensation de l'énergie matérielle suscitée par l'énergie spirituelle s'opposant au courant de la matière. Alors l'élan vital n'est ni l'élan de l'énergie spirituelle ni l'élan de la vie. L'élan vital est plutôt l'élan causé par l'énergie spirituelle.

Nous voyons qu'il y a une évolution de cette notion chez Bergson. Au début, il souligne l'élan ou l'impulsion de la vie. Mais finalement, il atténue cet aspect et souligne simplement la continuité de la vie. Dans *Le vocabulaire de Bergson*, M. Worms choisit quelques définitions typiques de l'élan vital chez Bergson. Elles sont prises dans *L'évolution créatrice* et dans *Les deux sources*. Celles de *L'évolution créatrice*, impliquant aussi la continuité de la vie, soulignent l'élan ou l'impulsion de la vie. Mais celles qui se présentent plus tard dans *Les deux sources*, en atténuant, ou même annulant cet aspect de l'élan ou de l'impulsion, soulignent simplement la continuité de la vie. « Nous revenons ainsi [...] à l'idée d'où nous étions partis, celle

¹ EC, p. 246-247.

d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germe par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan se conservant sur les lignes d'évolutions entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles » (*id.*, 569-570/88). « L'élan de vie dont nous parlons consiste en somme dans une exigence de création » (*id.*, 710/254). « L'élan vital [...] est fini, et il a été donné une fois pour toutes » (*id.*, 710/254).¹ Ce sont les trois citations choisies de *L'évolution créatrice*. Elles soulignent que l'élan vital, comme force originelle de la vie, est donné une fois pour toutes. « Ni impulsion, ni attraction...Un élan peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi [...] à cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie. » (*DS*, 1072/119). Cette fois-ci, nous voyons que Bergson souligne plus l'autre aspect impliqué dans les citations de *L'évolution créatrice*, à savoir que l'élan vital est plutôt une création incessante. Et il annule le sens de l'impulsion qui conduit souvent à un malentendu causé par le déterminisme.

L'énergie spirituelle, en obéissant au principe de son entropie, suscite une série de condensations de l'énergie matérielle. Si on change la perspective, l'énergie matérielle, en obéissant au second principe de la thermodynamique, suscitera-t-elle une série de condensations de l'énergie spirituelle ? Et cette énergie spirituelle condensée et accumulée, explose-t-elle aussi comme l'énergie matérielle ? La vie de chaque être vivant est-elle une explosion de cette énergie spirituelle condensée et accumulée ?

¹ WORMS Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.22.

Ces questions nous amènent à réfléchir au rapport entre l'élan vital et la vie, non pas la vie en général, mais la vie concrète de chaque individu. Et nous devons d'abord voir la notion de vie chez Bergson.

La connaissance de Bergson de la physique moderne est choquante pour beaucoup de lecteurs d'aujourd'hui. Un philosophe, qui peut discuter avec le plus grand physicien d'alors du problème le plus complexe situé à la frontière de la physique de son époque, on ne voit plus cela depuis Bergson jusqu'à aujourd'hui. Et c'est aussi rare dans l'histoire de la philosophie. Si on veut énumérer de tels philosophes, ce sont peut-être Aristote, Descartes et Kant, qui demeurent toujours sans doute les philosophes de premier rang dans l'histoire de la philosophie. On peut certainement se poser des questions sur les opinions de Bergson du point de vue de la physique contemporaine. Les physiciens ne sont pas d'accord avec les conclusions de *Durée et simultanéité*. Et Bergson lui-même déclare aussi abandonner ses opinions expliquées dans cette œuvre. Mais cela ne nous empêche pas d'évaluer sa connaissance de la physique contemporaine. Il est aussi connu par *L'évolution créatrice*, et il nous faut aussi évaluer sérieusement ses connaissances en biologie.

Quand on parle de la philosophie bergsonienne et la physique contemporaine, Einstein est sans doute souvent la référence que l'on préfère utiliser pour évaluer Bergson. Quant à la biologie, on ne peut pas trouver un biologiste de même émergence que l'on pourrait utiliser comme référence. Le rapport entre Bergson et la biologie contemporaine est plus compliqué.

Aujourd'hui, concernant Bergson et la biologie, on ne veut pas discuter trop sur

son rapport avec Lamarck ou avec Spencer, même si Bergson reconnaît lui-même qu'il était « fort attaché à la philosophie de Spencer »¹. Mais comme il le montre lui-même, Lamarck ou Spencer sont plutôt philosophes que biologistes.

Charles Darwin est certainement toujours celui qui attire l'attention des commentateurs bergsoniens. Sans doute Darwin est important. Mais nous ne devons pas oublier que Darwin n'est pas un contemporain de Bergson. Quand Bergson naît en 1859, c'est l'année-même où Darwin publie son *L'origine des espèces*. Quand Bergson publie *L'évolution créatrice* en 1907, *L'origine des espèces* est déjà publiée depuis presque un demi-siècle. Nous voyons que Bergson est le disciple d'un disciple de Darwin, c'est-à-dire Spencer. Et nous voyons aussi son éloge de Huxley, « le bouledogue de Darwin », dans « La conscience et la vie » en 1911.

Nous pouvons trouver des preuves que Bergson connaît bien Darwin. Pour Bergson, philosophe qui parle l'anglais comme sa langue « maternelle », qui lit abondamment en anglais, lire et connaître bien Darwin est quelque chose de très naturel. Au contraire, s'il ne le connaissait pas bien, ce serait quelque chose d'étonnant pour nous. Nous pouvons dire que sa lecture de Darwin est très attentive et très soigneuse. Il lit non seulement son œuvre majeure, c'est-à-dire *L'origine des espèces*, mais aussi beaucoup d'autres publications de moindre importance. Nous voyons que Bergson, en plus de *L'origine des espèces*, cite aussi *Les mouvements et les habitudes des plantes grimpantes*, *De la fécondation des orchidées par les insectes* et des *bons résultats du croisement*. Personne ne peut dire alors que Bergson ne connaît pas bien

¹ PM, p. 102.

Darwin. Aujourd'hui, tout le monde connaît bien la théorie de l'évolution de Darwin, comme on connaît la loi universelle de la gravitation, mais qui lit vraiment les œuvres de Darwin et les œuvres de Newton ? Si les lecteurs d'aujourd'hui trouvent que Bergson et Darwin ne se ressemblent pas du tout sur la théorie de l'évolution, c'est parce que la théorie de l'évolution que nous connaissons aujourd'hui n'est plus la théorie originale de Darwin. Ce qui domine aujourd'hui la biologie c'est la « théorie synthétique de l'évolution », connue aussi comme néo-darwinisme, qui est fondée sur les recherches de l'ADN, développées par des recherches sur le chromosome et l'hérédité.

Au vu des connaissances de Bergson sur Darwin, Huxley et Spencer, il est facile pour nous de supposer que Bergson connaît bien l'histoire de la théorie de l'évolution. Cependant, est-ce que Bergson prévoit la direction du développement de la biologie contemporaine ? Est-ce qu'il voit l'importance du chromosome ?

La découverte de l'ADN est quelque chose qui dépasse l'imagination de Bergson. Nous ne pouvons pas exiger qu'un philosophe soit en avance sur son époque. Souvent, spécialement au vingtième siècle, la philosophie évolue plus lentement que les sciences. L'ADN n'entre même pas dans la vision de Canguilhem. Il faut attendre jusqu'à M. François Dagognet qui l'a introduit dans la philosophie.

Mais Bergson connaît bien la fonction du chromosome. Le chromosome est d'abord découvert par Wilhelm Roux en 1883. Cinq ans plus tard, Wilhelm Waldeyer le nomme officiellement chromosome. En 1902, Walter Sutton et Theodor Boveri l'identifient comme la matière support de l'hérédité. Dans *L'évolution créatrice*,

Bergson ne cite aucun d'entre eux. Mais cela n'empêche pas Bergson de mentionner le chromosome comme la matière d'héritage, via d'autres auteurs et leurs publications plus proches, par exemple Paul Guérin¹. Bergson ne porte certainement guère attention à ce sujet. Dans *L'évolution créatrice*, il ne le mentionne qu'une seule fois.

Nous ne pouvons pas faire de reproches à Bergson sur ce point. À ce moment-là, les recherches sur le chromosome viennent de commencer. Beaucoup de biologistes ne voient pas son importance. Comment pourrions-nous blâmer un philosophe ? De plus, il y a peut-être d'autres théories biologiques qui lui semblent plus brillantes et qui attirent alors davantage son attention.

Dans *L'évolution créatrice*, Bergson cite August Weismann². Ceci est quelque chose que nous ne devons pas négliger.

« August Weismann (1834-1914) est non seulement un personnage important de la transformation de la thèse darwinienne en darwinisme, mais c'en est même le principal auteur. Ce que nous considérons aujourd'hui comme darwinisme devrait plutôt être appelé weismannisme. C'est Weismann qui a éliminé l'hérédité des caractères acquis de la thèse darwinienne, et lui a donné l'aspect que nous lui connaissons aujourd'hui en la greffant sur la génétique moderne qu'il inaugure.³ » Weismann est connu pour son expérience consistant à couper la queue à des générations de souris. Le résultat de cette expérience montre que les souris gardent toujours la queue longue. Il en conclut alors que les caractères acquis ne sont pas

¹ *EC*, p. 60. Voir note 1.

² *Ibid.*, p. 26, 79, 81. Voir aussi p. 527 Index des Noms et p. 678 Bibliographie.

³ PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Paris, Gallimard, 1993, p. 860.

héréditaires. C'est une grande modification de la thèse de Darwin. Comme M. Pichot le montre, c'est Weismann qui change la thèse de Darwin en darwinisme.

Il est heureux de voir que Bergson porte une grande attention aux recherches de Weismann, qui représentent le bon sens du développement de la théorie de l'évolution. Et quand nous lisons ses commentaires sur Weismann, nous voyons qu'il est fortement influencé par celui-ci, spécialement sur la notion de l'élan vital.

« On sait que, dans la thèse de la « continuité du plasma germinatif », soutenue par Weismann, les éléments sexuels de l'organisme générateur transmettraient directement leurs propriétés aux éléments sexuels de l'organisme engendré [...] On pourrait donc dire que, si le plasma germinatif n'est pas continu, il y a du moins continuité d'énergie génétique, cette énergie ne se dépensant que quelques instants, juste le temps de donner l'impulsion à la vie embryonnaire, et se ressaisissant le plus tôt possible dans de nouveaux éléments sexuels où, encore une fois, elle attendra son heure. Envisagée de ce point de vue, la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre¹ ». Par ces lignes, Bergson parle de la vie en général. Maintenant revenons aux définitions de l'élan vital, que M. Worms choisit dans *Le vocabulaire de Bergson* :

¹ EC, p. 26-27.

« Nous revenons ainsi [...] à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles¹ ». Nous voyons que, pour Bergson, l'élan vital est juste la vie en général. Et pour cette notion de vie en général, il s'inspire de la biologie de Weismann.

Mais Bergson ne s'arrête pas à la conclusion biologique. Il discute en plus de la transmissibilité des caractères acquis. Mais ce n'est pas pour contrer la conclusion de Weismann. Au contraire, c'est plutôt pour réfléchir aux contradictions qu'implique cette conclusion. Avant que l'on n'obtienne des grands progrès dans les recherches sur l'ADN au milieu du vingtième siècle, ces problèmes restent toujours très difficiles à résoudre. « Après avoir été affirmée comme un dogme, la transmissibilité des caractères acquis a été niée non moins dogmatiquement, pour des raisons tirées a priori de la nature supposée des cellules germinales. On sait comment Weismann a été conduit, par son hypothèse de la continuité du plasma germinatif, à considérer les cellules germinales, - ovules et spermatozoïdes, - comme à peu près indépendantes des cellules somatiques. [...] Mais ici commence précisément la difficulté. Les caractères acquis dont on parle sont le plus souvent des habitudes ou des effets de l'habitude. Et il est rare qu'à la base d'une habitude contractée il n'y ait pas une aptitude naturelle. De

¹ WORMS Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.22. Voir aussi : *EC*, p. 88.

sorte qu'on peut toujours se demander si c'est bien l'habitude acquise par le soma de l'individu qui s'est transmise, ou si ce ne serait pas plutôt une aptitude naturelle, antérieure à l'habitude contractée : cette aptitude serait restée inhérente au germe que l'individu porte en lui, comme elle était déjà inhérente à l'individu et par conséquent à son germe. [...] Il est difficile de savoir si c'est l'habitude contractée qui se transmet, ou si ce ne serait pas plutôt une certaine tendance naturelle, celle-là même qui a fait choisir pour la domestication telle ou telle espèce particulière ou certains de ses représentants. [...] En somme, l'hérédité d'une particularité acquise pourrait s'expliquer, dans les expériences de Brown-Séquard, par une intoxication du germe. La lésion, si bien localisée qu'elle paraisse, se transmettrait par le même processus que la tare alcoolique, par exemple. Mais n'en serait-il pas de même pour toute particularité acquise qui devient héréditaire ?¹». Aujourd'hui nous sommes très familiers des mutations génétiques, qui peuvent expliquer comment la sélection naturelle s'applique aux organismes et aux espèces. Mais au temps de Bergson, les savants creusent encore dans le noir comme la taupe.

3. L'organisme

L'énergie spirituelle traverse la matière sous la forme d'élan vital, qui persiste toujours chez tous les êtres vivants, de génération en génération, de l'organisme le plus simple jusqu'à l'organisme le plus compliqué. Les êtres vivants montrent leurs différences au niveau de leur complexité, mais ils sont au même niveau d'élan vital.

¹ EC, p. 79-83.

Cependant, tous les êtres vivants ont la même capacité de surmonter les obstacles qu'entraîne la matière.

Quand l'énergie spirituelle traverse la matière, elle suscite la condensation et l'accumulation de l'énergie matérielle. La matière condensée et accumulée, qui explose dans la direction que l'énergie spirituelle choisit pour réaliser sa liberté, se présente sous la forme de l'organisme.

L'organisme est sans doute une notion importante dans la philosophie de Bergson, mais il est souvent négligé par les commentateurs. Cette négligence ne concerne pas seulement Bergson. Dans toute l'histoire de la philosophie, l'organisme est un terme amplement utilisé, mais étudié peu sérieusement.

Pour l'organisme, Bergson s'inspire de la biologie de Claude Bernard. Mais, nous ne pouvons pas espérer qu'il ait une compréhension de l'organisme comme celle de Canguilhem.

L'influence de Claude Bernard sur Bergson est évidente. Voyons les trois articles de Bergson regroupés dans son dernier livre *La pensée et le mouvant* : « La philosophie de Claude Bernard » ; « Sur le pragmatisme et William James. Vérité et réalité » ; « La vie et l'œuvre de Ravaisson ». Si Bergson choisit ces trois articles pour terminer son dernier livre, il a une raison profonde. « La philosophie de Claude Bernard » expose la méthode philosophique de Claude Bernard. Mais cette méthode n'est-elle pas la méthode de Bergson lui-même ? « Sur le pragmatisme et William James. Vérité et réalité » dépeint en général la pensée de William James, mais peut-on y distinguer clairement quelle est la pensée de William James et quelle est la pensée de Bergson

lui-même ? « La vie et l'œuvre de Ravaisson » raconte la vie et la philosophie de Ravaisson, mais la vie et la philosophie de Ravaisson ne ressemblent-elles pas à celles de Bergson lui-même ?

Dans « La philosophie de Claude Bernard », Bergson mentionne très brièvement la pensée de Claude Bernard. C'est principalement autour du « principe vital » et de l'« idée directrice ». Mais il ne nous fournit aucun détail. Nous devons revenir à Claude Bernard par d'autres moyens.

Nous ne répéterons pas ici la méthode expérimentale que Bergson souligne dans « La philosophie de Claude Bernard ». Au contraire, nous allons nous concentrer sur ses explications de l'organisme.

Nous savons que Claude Bernard est « l'inventeur de la notion de milieu intérieur, et de la constance de celui-ci »¹. Comme Bergson nous le dit, Claude Bernard invente la méthode expérimentale. Cependant nous ne devons pas oublier que « la constance du milieu intérieur, elle, ouvre la voie à toutes sortes d'expériences faciles à concevoir (et souvent à réaliser) [...] Cet apport théorique fondamental qu'est la constance du milieu intérieur a ainsi permis une physiologie unifiée, à la fois expérimentale et « théorisée » (sinon théorique) »². C'est pourquoi M. Pichot conclut que « ce n'est donc pas la méthode expérimentale que Claude Bernard a apportée à la physiologie mais un cadre théorique unifié où exercer cette méthode expérimentale »³.

Comme fondateur de la biologie moderne, Claude Bernard nous apporte une

¹ PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 692.

² *Ibid.*, p. 693.

³ *Ibid.*, p. 693.

notion, qui nous permet de ne pas parler trop de philosophie, c'est la notion de milieu intérieur, qui change radicalement notre notion de la vie. Bergson connaît bien la pensée de Claude Bernard et en a une évaluation élevée. Nous n'avons aucune raison de ne pas croire que Bergson ne subit pas l'influence de cette notion. De plus, à cette époque, la pensée de Claude Bernard est très répandue. Comme Bergson le dit : « [...] aujourd'hui, la méthode de Claude Bernard soit toujours comprise et pratiquée comme elle devrait l'être. Cinquante ans ont passé sur son œuvre ; nous n'avons jamais cessé de la lire et de l'admirer [...] »¹.

Quand Bergson expose la pensée de Claude Bernard, il mentionne le « principe vital » et l'« idée directrice ». Claude Bernard est contre celui-là, et il est pour celle-ci, au moins dans ce qu'elle propose. Avec la notion du milieu intérieur, nous comprenons pourquoi Claude Bernard est contre le « principe vital ». Il trouve le contenu plus concret de ce principe. Alors c'est le moment de rejeter la forme vide. Ce contenu concret est juste la constance du milieu intérieur. La vie n'est plus étudiée comme un principe vide à la manière « autour d'elle ». Par la notion du milieu intérieur, on réalise les études de la vie à la manière d'« entrer en elle ». On pénètre dans l'organisme, c'est-à-dire dans le corps du vivant, et on examine concrètement les organes travaillant dans ce milieu que l'on a souvent nommé comme la vie. On peut voir maintenant comment l'organisme s'organise, ou comment l'organisme est organisé. La vie n'est plus vue et étudiée du dehors. La vie n'est plus vue dans ses rapports avec d'autres. La vie est plutôt étudiée dans le rapport entre elle-même et ses parties. Cependant, Claude

¹ *PM*, p.230.

Bernard garde l'idée directrice pour comprendre l'organisme, parce que les parties de l'organisme sont comprises dans leurs rapports avec l'ensemble de l'organisme. C'est pourquoi il y a toujours la controverse de savoir s'il est matérialiste ou s'il est vitaliste. Et c'est aussi normal que « sans cesse il répète qu'il n'est ni matérialiste ni vitaliste¹ ».

Nous ne pouvons pas espérer que Claude Bernard ait une notion de l'organisme aussi profonde que Canguilhem, qui conçoit la constance du milieu intérieur de l'organisme comme une constance dynamique, qui comprend le milieu intérieur comme un milieu à la fois ouvert et clos. Comme Claude Bernard, Bergson ne peut pas aller aussi loin que Canguilhem. Nous ne devons jamais oublier que presque un siècle sépare Claude Bernard de Bergson et de Canguilhem.

Nous voyons que chez Bergson, comme chez Claude Bernard, l'organisme exige une harmonie. Cette harmonie est à la fois intérieure et extérieure. La constance du milieu intérieur est une manifestation de cette harmonie intérieure. Et en raison de cette harmonie, on est d'obligé d'introduire un finalisme biologique, bien que l'on veuille le rejeter en général. « La notion de milieu intérieur réintroduit la finalité ; Claude Bernard le dit souvent : le milieu intérieur est fait pour la vie des cellules. Bien qu'il critique régulièrement le finalisme, il semble en effet admettre une sorte de finalité biologique. Cette finalité est interne et non externe. Naturellement, cette finalité est rejetée dans la métaphysique, elle n'existe que dans l'esprit de l'observateur² ». Et la vie comporte de manière dialectique une harmonie avec le milieu extérieur. « La vie est à la fois un conflit et une relation harmonique entre le milieu extérieur et

¹ PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 703.

² *Ibid.*, p. 717.

l'organisme. La contradiction est quasiment inévitable, et ici elle a un aspect dialectique. Il y a bien une opposition entre le vivant (c'est-à-dire les cellules) et l'extérieur, mais elle est médiatisée par le milieu intérieur. Celui-ci étant ce qui permet au mieux la vie des cellules, il ne peut y avoir un « conflit » entre elles et lui. Quand à l'opposition entre le milieu intérieur et le milieu extérieur, elle est traitée directement sur un mode dialectique : le milieu intérieur n'est pas indifférent au milieu extérieur, il tient compte de lui et de ses variations, mais il n'en tient compte que pour rester constant¹ ».

Bergson n'accepte pas totalement la notion de l'organisme de Claude Bernard, même s'il apprécie beaucoup sa méthode. Il trouve plutôt dans l'organisme l'inharmonie et le désordre. De fait, il faut attendre Canguilhem pour poser l'organisme comme un sujet important. Dans la réflexion de Bergson, on peut voir clairement la marque de Claude Bernard.

La notion de l'inharmonie dans l'organisme se présente principalement dans *L'évolution créatrice*. « On sent bien aussi que, même si l'on s'en tient au monde organisé, il n'est guère plus facile de prouver que tout y soit harmonie. Les faits, interrogés, diraient aussi bien le contraire. La nature met les êtres vivants aux prises les uns avec les autres. Elle nous présente partout le désordre à côté de l'ordre, la régression à côté du progrès² ». « [Le finalisme radical] nous présentera le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Mais cette harmonie est loin d'être aussi parfaite qu'on l'a dit. Elle admet bien des discordances, parce que chaque espèce,

¹ PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 719.

² EC, p. 40-41.

chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste l'adaptation. [...] L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe en droit : je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. [...] L'harmonie, ou plutôt la « complémentarité », ne se révèle qu'en gros, dans les tendances plutôt que dans les états. Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est trompé), l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune¹ ».

Ce sont les critiques bergsoniennes du finalisme radical. Comme il ajoute l'adjectif « radical », il ne veut pas rejeter totalement le finalisme. En refusant le finalisme radical, il garde un finalisme interne. Dans ces critiques, ce qui nous intéresse est plutôt la notion de l'harmonie de l'organisme. Avec le développement de la biologie, au temps de Bergson, on voit dans l'organisme de plus en plus d'inorganisation. L'organisme perd son sens original. L'organisme n'est pas aussi organisé que l'on imaginait.

4. L'instinct et l'intelligence

La biologie se dégage-t-elle totalement du finalisme ? Ce dont nous parlons ici est le finalisme « modéré », c'est-à-dire le finalisme dont Claude Bernard et Bergson sont des partisans, parce que le finalisme radical devient évidemment impossible après

¹ EC, p. 50-51.

Claude Bernard.

Concernant le milieu intérieur, on a bien sûr rejeté le finalisme, tout juste comme Claude Bernard l'a fait 150 ans auparavant. Avec la notion de milieu intérieur, les cellules deviennent le sujet de la vie. Ce sont les cellules qui sont les êtres vivants. On essaie alors d'établir un finalisme interne entre les cellules et le milieu intérieur de la vie. Mais avec les techniques permettant d'entrer dans la cellule, nous voyons que la cellule a aussi son milieu intérieur. En perdant son indivisibilité, la cellule perd alors son individualité de vivant. Maintenant ce sont les éléments intérieurs de la cellule qui sont vivantes. Mais ce qu'on trouve dans la cellule n'est que la matière naturelle avec les recherches qui accèdent au niveau moléculaires. Cependant peut-on rejeter la notion de « matière vivante » pour comprendre les phénomènes dans la cellule, ou même dans le noyau de cellule ? Ne sommes-nous pas encore curieux de savoir comment les gènes, c'est-à-dire les segments de l'ADN sur les chromosomes dont la plupart sont encore aujourd'hui difficiles à décrypter et qui occupent en fait très peu de place sur les chromosomes, s'expriment pour former toutes les protéines indispensables à la vie ? De plus, comment apparaissent-ils dans l'évolution ?

Pour Bergson, cette idée directrice ou créatrice proposée par Claude Bernard est toujours indispensable. Les développements technologiques nous permettent d'opérer des expérimentations de plus en plus subtiles. Mais à n'importe quel niveau, une explication vers le niveau supérieur est toujours nécessaire, ou tout au moins utile.

Bergson est un vrai darwiniste, au sens qu'il insiste sur l'évolution de la vie qui se déploie dans toutes les directions. Mais en tant que dualiste radical, Bergson en choisit

deux comme particulièrement typiques : une vers la liberté de la vie ; l'autre vers le déterminisme de la matière.

Les évolutions de la vie sont diverses. L'évolution n'égale pas la progression. Ce que l'évolution nous montre est plutôt la trace des changements. L'évolution est une notion des faits. Elle n'implique pas une évaluation. Les changements de l'évolution sont progressifs, dégressifs ou égaux. Mais toutes ces évaluations sont rétrospectives. Elles ne sont pas prédéterminées.

Qu'elles soient progressives ou dégressives, les évolutions sont toujours diverses. Il y a plusieurs moyens d'atteindre la liberté et plusieurs manières pour revenir à la matière. Pour Bergson, plus intéressants sont les moyens vers la liberté. Tous les êtres vivants vivent peut-être pour la liberté. Mais peu parmi eux y réussissent réellement, certainement à cause de la grande puissance de la matière. Et il y a deux manières très efficaces de vaincre la puissance de la matière : l'instinct et l'intelligence. Avec une évolution sur une longue période, les deux manières aboutissent à un niveau très haut de liberté. Pour l'instinct, ses représentants sont certains hyménoptères, comme la fourmi et l'abeille. Et le représentant de l'intelligence, sur notre planète, est sans doute l'homme. Nous voyons que ces représentants atteignent un niveau très haut de vie sociale. Il semble que la vie sociale soit un signe important de la liberté de la vie aux yeux de Bergson. Nous reviendrons un peu plus tard sur ce sujet.

L'instinct implique souvent une réflexion mécanique de l'organisme. Comment l'instinct mécanique réalise-t-il la liberté de la vie ? Nous avons déjà mentionné que l'intelligence qui nous apporte un monde rigoureusement déterministe est aussi pour la

liberté de la vie.

M. Worms résume la notion de l'instinct comme « la faculté qu'ont certains êtres vivants d'agir sur la matière par l'utilisation directe de leurs organes et par la connaissance immédiate (mais inconsciente) de leurs objets, avant tout du vivant lui-même¹ ». Nous allons analyser cette notion en détail en suivant cette direction.

L'instinct semble une réflexion directe et immédiate. Sur cet aspect, il semble être le contraire de l'intelligence dont, pour Bergson, l'essence est une hésitation devant les objets avant d'action. C'est la première différence entre l'instinct et l'intelligence. L'instinct est immédiat, et l'intelligence est indirecte.

L'autre différence principale entre eux est la portée. L'instinct se limite dans l'organisme au sens traditionnel. Mais l'intelligence vise à prolonger l'organisme par des outils. « L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés² ». « En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication³ ». Entre les lignes de ces phrases, nous pouvons comprendre que l'intelligence est un peu supérieure à l'instinct aux yeux de Bergson, parce que un organisme, si compliqué soit-il, a toujours une limite, mais que les outils inventés par l'intelligence sont ouverts à des variations illimitées.

¹ WORMS Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 33.

² *EC*, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 140.

Cependant Bergson ne méprise pas l'instinct. Il pense que l'instinct est d'abord indispensable et qu'il est aussi important que l'intelligence. « Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème¹ ». Le but de l'intelligence est le même que celui de l'instinct. Ils visent tout à l'action. Le but de l'intelligence est souvent clair. Mais nous l'oublions souvent. Bergson souligne alors : « Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu ; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que « le même produit le même ». En cela consiste la prévision de l'avenir par les sens commun. La science porte cette opération au plus haut degré possible d'exactitude et de précision, mais elle n'en altère pas le caractère essentiel² ».

De plus, Bergson montre que l'instinct et l'intelligence s'interpénètrent l'un l'autre et qu'il faut une collaboration de tous les deux. « Intelligence et instinct, ayant commencé par s'interpénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune. Ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur³ ». « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais⁴ ».

Certainement il ne faut pas exiger des hyménoptères d'accepter cette conclusion et de

¹ *EC*, p. 144.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 136.

⁴ *Ibid.*, p. 152.

suivre cette direction.

Mais ce n'est pas trop exiger de l'homme. Nous pouvons constater facilement une collaboration entre l'instinct et l'intelligence chez l'homme. C'est l'habitude, le changement de l'intelligence à l'instinct, qui la manifeste. L'intelligence implique toujours une hésitation devant les objets. Cette hésitation cause une efficacité faible, au moins comparée avec l'immédiateté de l'instinct. C'est pourquoi nous pouvons apprendre des choses nouvelles, mais nous ne pouvons pas apprendre sans arrêt la même chose déjà apprise. Comme pour apprendre une langue étrangère, l'image que Bergson utilise souvent, il faut passer de la phrase que l'on apprend au début avec grand effort, en faisant appel à l'intelligence, à une réflexion instinctive fruit d'une série d'entraînements. L'instinct est alors une contraction de l'intelligence, et l'intelligence est une préparation pour l'instinct.

À partir de ce point, nous comprenons facilement pourquoi Bergson a une évaluation très haute de la thèse de Ravaisson : « La thèse sur *l'Habitude*, comme d'ailleurs l'Essai sur la métaphysique d'Aristote, eut un retentissement de plus en plus profond dans le monde philosophique. L'auteur, tout jeune encore, était déjà un maître¹ ». Nous pouvons voir quelle est la similitude : « Car l'habitude motrice, une fois prise, est un mécanisme, une série de mouvements qui se déterminent les uns les autres : elle est cette partie de nous qui est insérée dans la nature et qui coïncide avec la nature ; elle est la nature même. Or, notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude une activité qui a passé, par degrés insensibles, de la conscience à

¹ PM, p.267.

l'inconscience et de la volonté à l'automatisme. N'est-ce pas alors sous cette forme, comme une conscience obscurcie et une volonté endormie, que nous devons nous représenter la nature ? L'habitude nous donne ainsi la vivante démonstration de cette vérité que le mécanisme ne se suffit pas à lui-même : il ne serait, pour ainsi dire, que le résidu fossilisé d'une activité spirituelle¹ ».

Maintenant nous revenons au problème de la vie sociale que nous avons mentionné. Dans l'histoire de l'évolution de la vie, Bergson traite certains hyménoptères comme le sommet de l'instinct et l'homme comme le sommet de l'intelligence. D'après le contexte, nous arrivons facilement à la conclusion que ces hyménoptères sont la fourmi et l'abeille, qui ont une vie sociale très développée. Nous savons que beaucoup d'autres mammifères ont aussi une vie sociale, spécialement les primates qui sont proches de l'homme dans l'arbre de l'évolution. Mais leur vie sociale est très primitive comparée avec celle de l'homme. Les hyménoptères sont très loin de l'homme dans l'arbre de l'évolution. Mais nous voyons que leur vie sociale, typiquement représentée par celle de la fourmi et de l'abeille, n'est pas inférieure à celle de l'homme. Et dans certains aspects, elle mérite l'admiration et même la jalousie de l'homme. Depuis Platon, l'homme aspire toujours à une société bien « organisée » qui soit aussi « harmonieuse » qu'un « organisme ». En ce sens-là, la vie sociale de la fourmi ou de l'abeille est peut-être la meilleure que nous ayons dans le monde.

La fourmi et l'abeille sont jusqu'à présent le sommet de l'évolution dans la direction de l'instinct. Mais n'est-ce pas la raison de leur vie sociale très développée

¹ *PM*, p.267.

que l'on peut aboutir à cette conclusion ? Ici nous n'entrerons pas dans les détails biologiques. Comme Bergson le pense, soit c'est l'évolution de l'instinct qui conduit à la vie sociale développée, soit au contraire, c'est leur vie sociale développée qui conduit à penser que la fourmi et l'abeille sont jusqu'à aujourd'hui au sommet de l'évolution dans la direction de l'instinct. Il est certain pour nous que la vie sociale et son niveau sont une marque importante de l'évolution de la vie aux yeux de Bergson.

Ce point de vue de Bergson vient de l'influence de l'« idée directrice » de Claude Bernard. Quand Claude Bernard propose la notion de milieu intérieur, il attribue en fait la vie aux cellules qui vivent dans ce milieu. Mais comme Bergson nous le montre, pour comprendre les cellules, il ne faut pas seulement étudier les parties de la cellule, mais il faut aussi étudier l'organisme que les cellules forment. Les cellules ne vivent que pour maintenir la constance du milieu intérieur. Bergson trouvera plus tard une pareille méthode chez Ravaisson : « l'autre méthode ne tient pas seulement compte des éléments, mais de leur ordre, de leur entente entre eux et de leur direction commune. Elle n'explique plus le vivant par le mort, mais, voyant partout la vie, c'est par leur aspiration à une forme de vie plus haute qu'elle définit les formes les plus élémentaires. Elle ne ramène plus le supérieur à l'inférieur, mais, au contraire, l'inférieur au supérieur. C'est, au sens propre du mot, le spiritualisme¹ ». Voici la définition bergsonienne du spiritualisme. Aujourd'hui si nous disons que Bergson est un philosophe du spiritualisme, il nous faut comprendre le spiritualisme dans ce sens-là.

Pour Bergson, la société est sans doute un organisme supérieur aux êtres vivants

¹ *PM*, p. 273.

individuels. Il faut comprendre les individus dans la société. C'est la société qui fournit l'idée directrice pour comprendre les individus. C'est pareil pour l'homme et tous les autres êtres vivants. Quand on voit une vie sociale très développée, on peut conclure alors que les individus dans la société sont eux aussi très développés. Les cellules vivent dans le milieu intérieur de l'organisme. Les individus vivent dans le milieu intérieur de la société. Le rôle que les individus jouent dans la société est le même que celui joué par les cellules dans l'organisme. « Nous ne nous en rendions pas nettement compte, mais derrière nos parents et nos maîtres nous devinions quelque chose d'énorme ou plutôt d'indéfini, qui pesait sur nous de toute sa masse par leur intermédiaire. Nous dirions plus tard que c'est la société. Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres, dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie. Ce ne sera d'ailleurs là qu'une comparaison, car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose est une société constituée par des volontés libres. Mais du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme ; et dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature. De ce premier point de vue, la vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté¹ ».

Cependant nous devons voir que cet organisme supérieur qu'est l'individu reste

¹ DS, p. 1-2.

au niveau d'espèce. Une écologie qui dépasse les espèces en se fondant sur la notion du réseau trophique n'entre pas dans la vision de Bergson. La notion du réseau trophique est proposée par Charles Elton en 1927. C'est un peu trop tard pour Bergson.

5. La pensée

Dans la philosophie de Bergson, il y a une cosmologie métaphysique bien systématique. Dans l'univers, il y a deux types d'énergies : l'énergie matérielle et l'énergie spirituelle. Les deux énergies évoluent en sens inverse. L'énergie matérielle évolue vers la mort thermique de l'univers. L'entropie dans l'univers augmente toujours et elle est irréversible. L'énergie spirituelle évolue aussi dans une direction irréversible. C'est cette irréversibilité qui amène la durée à la fois pour l'énergie spirituelle et l'énergie matérielle. La durée, c'est la mémoire. Et dans la durée, il n'y a que le passé. L'énergie spirituelle et l'énergie matérielle se rencontrent dans l'univers. Comme elles vont en sens inverse, elles doivent surmonter les obstacles apportées l'une par l'autre. L'énergie spirituelle traverse la matière et laisse sa trace, juste comme les particules laissent leurs traces en traversant la chambre à brouillard. Une suite de condensations de l'énergie matérielle, sous la forme de l'élan vital qui se conserve par la matière héréditaire entre les générations. L'énergie matérielle condensée sera utilisée à certains moments vers certaines directions que la vie choisit. Plus la vie contrôle cette énergie condensée, plus la vie n'est libre. Ces deux manières de faire ont réussi dans l'histoire de l'évolution de la vie. Ce sont l'instinct et l'intelligence. Mais ces deux manières ne peuvent pas être séparées radicalement. Elles s'interpénètrent et

collaborent. Les études des traces que l'énergie spirituelle laisse permettent de connaître l'énergie spirituelle elle-même. L'irréversibilité du développement de l'énergie spirituelle apporte la durée qui se présente comme la mémoire. La mémoire plonge dans le passé. Mais elle se contracte sur un point qui se projette sur la surface du présent. Et ce point d'action du cône de mémoire est la conscience.

Bergson inverse le rapport entre la mémoire et la conscience. La mémoire est quelque chose de plus basique. Elle est la fondation de la conscience. Et la conscience n'est que le point contracté du cône de mémoire en action. Pour Bergson, la conscience est le réveil de la vie, au contraire des plantes qui dorment profondément comme la matière. La conscience vit pour la liberté. Mais il y a plusieurs moyens s'interpénétrant pour suivre la liberté, typiquement l'instinct et l'intelligence. « [...] intelligence et instinct sont des formes de conscience qui ont dû s'entrepénétrer à l'état rudimentaire et se dissocier en grandissant. Ce développement s'est effectué sur les deux grandes lignes d'évolution de la vie animale, avec les Arthropodes et les Vertébrés. Au bout de la première est l'instinct des Insectes, plus particulièrement des Hyménoptères ; au bout de la seconde est l'intelligence humaine¹ ». L'instinct et l'intelligence sont des formes de la conscience. L'intelligence se distingue de l'instinct par la conscience de soi. On peut même dire que l'intelligence est juste la conscience de soi.

L'espace-temps est la base de l'intelligence. Dans cette structure espace-temps, le sujet de l'intelligence se projette lui-même comme un objet parmi les autres objets. Une marque importante de l'intelligence est de se reconnaître soi-même dans le miroir.

¹ DS, p. 21-22.

Et cette marque n'est trouvée que chez l'homme et chez quelques autres primates. Par la structure espace-temps, on forme un monde constant. Bergson répète plusieurs fois : « [...] c'est la fixité que notre intelligence recherche ; elle se demande où le mobile est, où le mobile sera, où le mobile passe¹ ».

Chez l'homme, cette recherche de la fixité dépasse la limite des objets concrets. En plus des objets concrets, l'homme cherche aussi la constance et la fixité des notions abstraites. Le structuralisme nous montre que cet attachement à la fixité des notions abstraites existe non seulement dans la pensée philosophique, mais aussi dans la pensée primitive.

La pensée est un système complexe produit par l'intelligence. L'intelligence projette non seulement les objets concrets incluant son corps dans la structure de l'espace-temps, mais aussi sa durée dans l'espace-temps. Mais l'intelligence ne peut que projeter sa durée sur le passé dans la structure de l'espace-temps. L'intelligence doit chercher le sens du présent et de l'avenir hors la durée mais pour la durée.

L'intelligence jette la conscience dans un monde rigoureusement déterminé. Mais c'est juste dans ce monde que la conscience réalise sans cesse sa liberté. La pensée poursuit un monde éternel des idées. Dans cette recherche de la fixité, nous voyons que l'intelligence se libère de plus en plus du déterminisme.

L'instinct et l'intelligence sont les deux formes de la conscience. L'instinct représente la direction close et statique, l'intelligence représente la direction ouverte et dynamique. Nous voyons que ces deux directions à la fois opposées et s'interpénétrant

¹ *PM*, p.6.

se trouvent aussi dans la pensée. Dans la pensée, il y a toujours une tendance close et une tendance ouverte. Nous cherchons la fixité des idées abstraites. Nous utilisons les idées fixées pour former un système stable. Cela est la tendance close. Mais les idées ne sont jamais fixées. Elles s'ouvrent vers l'avenir. Dans ce mouvement dialectique de clos-ouvert, la pensée évolue vers la liberté. Voilà une évolution de la pensée.

Quand nous comparons la manière dont procède l'évolution de la pensée ou l'évolution de la vie, il n'est pas difficile de mettre en évidence leur similarité. La pensée est alors quelque chose de vivant. Elle évolue de la même manière que la vie, c'est-à-dire la vie physiologique. Mais nous avons ici à répondre à une question : quel est le rapport entre ces deux évolutions ?

Dans le système métaphysique de Bergson, comme nous l'avons mentionné, l'énergie spirituelle traverse l'univers matériel, comme les corpuscules traversent la chambre à brouillard. Les corpuscules laissent des traces qui sont en fait les condensations du brouillard. L'énergie matérielle provoque aussi les condensations de l'énergie spirituelle. Les condensations du brouillard dans la chambre à brouillard sont les objets à étudier dans la physique. Cependant ce n'est pas le brouillard que les physiciens visent dans leurs études, mais les corpuscules invisibles. De la même façon, derrière la vie physiologique qui est visible grâce à son aspect matériel, il y a un vrai facteur principal : l'énergie spirituelle, qui fournit sans doute la vie de la pensée chez l'homme. En physique, la trace de brouillard est une imitation de la trace du corpuscule. C'est la vie du corpuscule qui laisse une série de condensations de brouillard derrière elle. Alors, l'élan vital que nous trouvons dans les phénomènes de la vie n'est qu'une

imitation de l'énergie spirituelle. Nous ne devons pas oublier que c'est l'énergie spirituelle qui suscite la vie. Les phénomènes de la vie, c'est-à-dire la vie physiologique, sont en fait des obstacles que l'énergie spirituelle rencontre en traversant l'univers matériel. S'il n'y a pas de matière, l'énergie spirituelle est totalement libre. D'après Bergson, la vie physiologique « n'est donc que la limitation d'une vie plus large et plus haute, qui est la vie de la pensée elle-même¹ ». La vie physiologique est l'obstacle que l'énergie spirituelle rencontre en traversant l'univers matériel. Elle est aussi le ralentissement de l'énergie matérielle dans sa chute vers la mort thermique universelle.

Cependant ce qui attire notre attention c'est l'évolution de la pensée. La vie est vivante. Elle évolue comme les êtres vivants. Comment la pensée évolue-t-elle ? Sans doute comme les êtres vivants, de la manière créatrice.

II. Évolution de la vie physiologique

L'évolution créatrice consiste en quatre chapitres dont les trois premiers traitent de l'évolution de la vie physiologique. Bergson fait une étude vaste et profonde de l'évolution. Dans le premier chapitre, il étudie la force d'évolution en général. Dans le deuxième chapitre, il expose les diverses directions de l'évolution. Dans le troisième chapitre, il essaie d'expliquer la signification de l'évolution. Ces trois chapitres forment un système rigoureux de l'évolution de la vie physiologique. Dans le quatrième chapitre, Bergson explore l'autre aspect de l'évolution, à savoir l'évolution

¹ *EPh*, p.262.

de la vie psychologique.

À l'époque de Bergson, l'évolution n'est plus une théorie nouvelle et controversable. Ce sur quoi on débat porte principalement sur deux questions : comment comprendre correctement la signification de l'évolution et quelle est la vraie manière de l'évolution. Bergson applique le spiritualisme à sa théorie de l'évolution. On doit toujours chercher la signification de quelque chose à un niveau supérieur.

Dans *Matière et mémoire*, Bergson étend la durée à la matière, ce qui constitue une modification importante de la conclusion de l'*Essai*. Mais les explications figurant dans *Matière et mémoire* sont toujours très difficiles à comprendre. Heureusement, au début de *L'évolution créatrice*, Bergson reprend le problème de la durée afin certainement préparer pour sa théorie de l'évolution. Il donne des explications imagées facilitant la compréhension à la fois pour *Matière et mémoire* et pour les chapitres suivants de *L'évolution créatrice*. La notion explicitée est le corps inorganisé et l'image est celle de la préparation d'un verre d'eau sucrée.

Bergson distingue ici deux type de corps : le corps inorganisé et le corps organisé. Les corps inorganisés, correspondant à la matière. Les corps organisés, correspondant aux êtres vivants. La différence entre le corps inorganisé et le corps organisé est l'individualité. Quand on coupe un cube de sucre en deux, les deux morceaux peuvent continuer à exister comme deux pavés de sucre. Leur essence comme sucre ne change en rien. Cependant si on coupe le corps d'un être vivant en deux parties, la plupart du temps, le résultat est catastrophique, spécialement pour les êtres vivants développés et complexes. Certes on peut quand même citer des expériences où des êtres vivants

coupés en deux peuvent continuer à vivre, les deux parties se développant respectivement en deux êtres vivants, comme c'est le cas pour le ver de terre. Nous devons faire attention ici à quelques points. D'abord, la matière peut être coupée en plusieurs parts sans changer de qualité, jusqu'au niveau moléculaire. Deuxièmement, ce type de phénomène n'existe que chez les êtres vivants très primitifs, qui sont proches de la matière pour certains aspects. Troisièmement, la division des êtres vivants primitifs a des limites en termes de quantité et de méthode. Chaque être vivant a sa limite quant aux parties de son corps qu'il peut perdre. On peut imaginer aussi quel sera le résultat si on coupe un ver de terre en deux verticalement de la tête à la queue.

Ce qui est le plus important est la similarité des deux corps. Cette similarité est la corrélation. Nous savons que le corps inorganisé se compose de molécules. Mais les molécules s'unissent ensemble par corrélation. Il y a une force intermoléculaire qui tient les molécules ensemble comme un corps. Claude Bernard découvre le milieu intérieur du vivant et sa constance. Ici Bergson veut bien l'appliquer sur le corps inorganisé. Même si le corps inorganisé est divisible, il a aussi un milieu intérieur. La durée de l'univers est comme la durée du corps. Les molécules de sucre forment un corps. Si on veut laisser ce corps se dissoudre dans l'eau, on constatera une résistance. On doit attendre que le sucre fonde.

Comparé au le corps inorganisé qui est plus ouvert vers le monde matériel et ne manifeste sa durée que dans le changement de son corps, le corps organisé est relativement plus clos. « Sans doute il consiste, lui aussi, en une proportion d'étendue

reliée au reste de l'étendue, solidaire du Tout, soumise aux même lois physiques et chimiques qui gouvernent n'importe quelle portion de la matière. Mais, tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même¹ ».

La durée du corps organisé est plus évidente. C'est le vieillissement qui nous signifie la durée continue de l'organisme. Souvent on fait trop attention au changement embryonnaire et on néglige celui de l'organisme complet. Quand on regarde attentivement l'organisme de la naissance à la mort, on verra qu'il change en permanence et continuellement. Le vieillissement nous montre « qu'il y a continuité ininterrompue entre l'évolution de l'embryon et celle de l'organisme complet. [...] qu'il y a de proprement vital dans le vieillissement est la continuation insensible, infiniment divisée, du changement de forme.² » Ce type de changement se présente quelquefois de manière plus évidente. Bergson nous donne l'exemple du cas des larves d'insectes et de crustacés, dont le changement entraîne une transformation complète, à la différence du changement des mammifères qui peut être divisé artificiellement en phase embryonnaire et en phase complète.

Cette notion de changement continu de l'organisme appartient au transformisme. Le terme transformisme contient certainement le sens du mouvement continu. Mais pour Bergson, il implique un autre sens plus important, qui est en fait la vraie manière de l'évolution de la vie. C'est la manière de la durée, qui conserve tout le passé dans le

¹ *EC*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 18-19.

présent et qui réalise l'invention, ou on peut dire une création, vers l'avenir. Cette manière nous rappelle la durée de la conscience que Bergson traite dans l'*Essai*. Il avoue lui-même cette similarité : « continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble donc bien partager ces attributs avec la conscience. Peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle ?¹ ». Sans doute, Bergson pense que l'évolution de la vie exige une création incessante. Et c'est pourquoi il intitule son œuvre majeure « *L'évolution créatrice* ».

Le vieillissement et la mort du corps organisé nous forcent à étudier non seulement la transformation de l'organisme, mais aussi l'hérédité entre les générations. On dit que le changement de l'organisme est un changement continu et incessant qui exige une invention ou une création. Quelles sont les caractéristiques du changement entre les générations ? Une variation insensible ou une variation brusque ? Ou une hérédité de l'acquis ?

Bergson distingue l'évolutionnisme de son époque en trois types : celui fondé sur la variation insensible ; celui fondé sur la variation brusque ; et celui fondé sur l'hérédité de l'acquis. Le premier est le darwinisme, fondé sur la sélection naturelle. Le deuxième est le néo-darwinisme, fondé sur la stabilité de matière héréditaire. Le troisième est le néo-lamarckisme.

Pour le darwinisme, la force principale d'évolution de la vie vient de l'extérieur. La variation entre les générations est très légère. Mais ces variations insensibles sont

¹ EC, p. 22-23.

cumulables. Par l'effet de la sélection naturelle sur une longue période, les petites variations sont accumulées pour former une grande variation, qui est la genèse des espèces. Mais Darwin ne nie pas totalement la variation brusque. Comme Bergson le note, « il n'ignorait pas les faits de variation brusque ; mais ces « sports », comme il les appelait, ne donnaient, selon lui, que des monstruosités incapables de se perpétuer¹ ». La plupart du temps, la variation brusque ne résiste pas à la sélection naturelle. C'est l'accumulation des variations insensibles qui est la force principale.

Pour le néo-darwinisme, la force principale de l'évolution de la vie ne vient pas de l'extérieur de la vie. La variation ne vient que de la mutation des gènes. La matière héréditaire et les gènes héréditaires prouvent la stabilité de l'héritage. L'expérience n'affecte ni les gènes ni la matière héréditaire. La seule source des variations est la mutation des gènes eux-mêmes. La sélection naturelle peut accumuler les variations, qui venant des mutations des gènes, sont des variations accidentelles et brusques. La sélection naturelle fonctionne comme un filtre. Mais la force pour évoluer se trouve à l'intérieur de la vie.

Le néo-darwinisme insiste sur l'impossibilité de l'hérédité de l'acquis. Mais l'hérédité de l'instinct montre que cette conclusion est trop dogmatique. L'expérience de Weismann prouve seulement que les habitudes acquises ne se transmettent pas sur un court laps de temps. De plus, les gens qui soutiennent le principe de l'hérédité de l'acquis peuvent trouver toujours des exemples contraires, par exemple l'hérédité de la tare alcoolique ou de la cicatrice. Les analyses de Bergson sont plus profondes. Il

¹ EC, p. 63.

distingue l'aptitude de l'habitude. Il pense que l'on confond souvent l'aptitude et l'habitude quand on parle de l'hérédité de l'acquis. « Les caractères acquis dont on parle sont le plus souvent des habitudes ou des effets de l'habitude. Et il est rare qu'à la base d'une habitude contractée il n'y ait pas une aptitude naturelle¹ ». Dans l'héritage, il est difficile de dire que c'est l'habitude contractée qui est transmise ou l'aptitude qui est transmise. Mais Bergson suppose que c'est l'aptitude qui est transmissible.

Il pense que ces trois types d'évolutionnisme ne peuvent pas résoudre séparément les problèmes de l'évolution. C'est pourquoi au début de *L'évolution créatrice*, dans la première phrase, Bergson montre que la théorie de l'évolution est encore incomplète. Pour former une théorie plus complète de l'évolution de la vie, on ne peut pas additionner ou mélanger simplement ces trois types d'évolutionnisme. Pour répondre à ce problème biologique, il faut plutôt une nouvelle philosophie.

Les évolutionnismes sont soit trop mécanistes soit trop finalistes. Il nous faut alors une philosophie qui dépasse à la fois le finalisme radical et le mécanisme radical. C'est justement la philosophie de Bergson, une philosophie de la durée, qui est ainsi une philosophie de la liberté, souvent nommée « la philosophie de la vie ». Cette philosophie de la vie est une philosophie qui « prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme² ».

Le mécanisme et le finalisme sont deux méthodes philosophiques qui se complètent mutuellement. « Le mécanisme consisterait ici à ne voir que les positions.

¹ *EC*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 50.

Le finalisme tiendrait compte de leur ordre¹ ». Mais dans la réalité, le mouvement est plus que les positions et leur ordre. Le mouvement contient à la fois les positions infinies et leur ordre dans sa simplicité indivisible. Cette simplicité indivisible et essentielle constitue la mobilité.

La mobilité est une notion importante dans la philosophie de Bergson, spécialement dans *L'évolution créatrice*, car cette mobilité du mouvement de la vie est l'élan vital. Dans la note qu'il écrit sur cette notion², M. Arnaud François nous montre qu'elle traverse toute la philosophie de Bergson. Dans l'*Essai*, la mobilité est expliquée comme une notion en opposition avec la notion de l'immobilité, qui reflète la structure de l'espace-temps fondée sur la simultanéité et l'espace parcouru. La mobilité est expliquée comme l'essence de mouvement dans *Matière et mémoire* et comme l'essence de la réalité dans « De la position des problèmes » de *La pensée et le mouvant*. Cela nous confirme ainsi que la réalité et le mouvement sont des notions équivalentes. De plus, pour comprendre cette essence de la réalité, il faut se placer dans la durée.

C'est une réalité que la vie est sans doute un mouvement. Pour ce mouvement spécial, sa mobilité est désignée comme l'élan vital dans la philosophie de Bergson. L'élan vital contient à la fois l'explication mécaniste et l'explication finaliste de la vie. Mais il les dépasse toutes les deux. D'abord, l'élan vital est quelque chose qui persiste toujours dans la vie. C'est quelque chose d'original qui se conserve entre les générations par l'hérédité et qui fournit la force intérieure de l'évolution de la vie.

¹ EC, p. 92.

² Ibid., p. 443.

C'est l'aspect finaliste de la vie. Cependant, la vie est « une tendance à agir sur la matière brute¹ ». Toutes les opérations sur la matière brute se conforment aux ordres mécanistes. C'est l'aspect mécaniste de la vie.

Dans le deuxième chapitre de *L'évolution créatrice*, Bergson discute des différents résultats lorsque l'élan vital agit sur la matière. Ils représentent les différentes directions de l'évolution de la vie. Bergson les résume en trois groupes principaux : torpeur, intelligence et instinct.

Pour Bergson, l'élan vital, qui provient de l'énergie spirituelle, se diversifie en luttant contre la matière brute. Il l'appelle la « fragmentation de la vie », ce qui veut dire que la vie se présente sous forme d'individus et d'espèces. Cette transformation de la vie résulte de la lutte de deux forces : « la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute » ; « la force explosive que la vie porte en elle »². Selon les différentes proportions des deux forces, la vie forme différentes espèces et différents individus.

Au début, l'évolutionnisme a été lié à la notion de développement. La plupart du temps, l'évolution de la vie est utilisée pour justifier que l'homme est le sommet de l'évolution sur cette planète, et l'évolution de la société est utilisée pour justifier qu'aujourd'hui est mieux qu'hier et que demain sera meilleur. Quand nous regardons les espèces sur cette planète, leur nombre nous étonne déjà, sans compter les grandes différences entre les multiples espèces. Mais Darwin montre par sa théorie de la sélection naturelle que la vie évolue dans toutes les directions. Aujourd'hui, l'entropie d'évolution est un principe important pour la théorie de l'évolution. L'entropie

¹ *EC*, p. 97.

² *Ibid.*, p. 99.

d'évolution montre que l'évolution de la vie a une direction. Mais cette direction n'est pas l'homme ou l'intelligence. C'est plutôt un principe de la diversification de la vie. Ce principe montre que la vie évolue dans des directions de plus en plus diverses. Entre deux espèces, dans la procédure d'évolution, leur différence génique est de plus en plus grande. D'après ce principe, l'homme ou l'intelligence n'est qu'une possibilité parmi d'autres de la diversification de la vie. Et même si on le compare avec les êtres vivants monocellulaires, l'homme n'a aucun avantage.

Mais au temps de Bergson, la théorie de l'entropie d'évolution n'existe pas encore. Même l'écologie fondée sur le réseau trophique arrive trop tard pour lui. Mais cela ne l'empêche pas de comprendre correctement la relation entre les directions divergentes d'évolution de la vie. Il pense que ces directions divergentes sont complémentaires.

Bergson critique l'orthogénèse qui suppose que la vie n'évolue que dans une seule direction. Cependant, il ne peut pas accepter que l'homme n'ait aucun avantage sur les autres êtres vivants.

L'orthogénèse construit une hiérarchie à partir de la matière brute, via l'inconscience végétale, l'instinct d'insecte, la conscience animale, jusqu'à l'intelligence humaine. L'évolution n'est alors qu'un développement linéaire de la matière brute jusqu'à l'homme. Quelquefois, pour expliquer la complexité des êtres vivants, on dit qu'elle suit un développement spiral. Mais pour Bergson, la vie part d'un point central, puis elle évolue dans toutes les directions possibles.

Bergson résume les directions de l'évolution de la vie en trois groupes : les plantes qui représentent la direction de la torpeur ; les animaux qui représentent la

direction de l'intelligence ; les insectes qui représentent la direction de l'instinct. Dans la direction de la torpeur, la force matérielle qui prend une proportion majeure est dominante. L'élan vital se soumet à la force matérielle. Au contraire, dans la direction de l'instinct et la direction de l'intelligence, l'élan vital devient dominant. Il conquiert la force matérielle et l'oblige à le servir. L'instinct et l'intelligence sont les moyens que la vie adopte pour se dégager des obstacles matériels. Ils ont le même but : réaliser la liberté de la vie. L'instinct et l'intelligence sont les deux formes de la connaissance. L'instinct est la connaissance intuitive, c'est-à-dire une connaissance intérieure, et l'intelligence est la connaissance analytique, c'est-à-dire une connaissance extérieure. Pour Bergson, ces deux formes de connaissance sont indispensables l'une et l'autre. Au début, elles sont bien mélangées. Mais dans l'évolution, elles divergent. Chez les hyménoptères, l'instinct se développe à un niveau très élevé. Et chez l'homme, c'est l'intelligence qui se développe à un niveau remarquable. Mais le philosophe nous rappelle de ne pas oublier la force de l'instinct pour le développement de l'intelligence.

La première divergence de l'évolution de la vie est celle qui se manifeste entre la conscience et l'inconscience. La plante va dans la direction de l'inconscience et l'animal dans la direction de la conscience. Cette divergence se manifeste par leurs manières différentes d'utiliser l'énergie matérielle. Le végétal fabrique des substances organiques avec des substances minérales. Mais les animaux sont obligés de chercher leur nourriture. Le végétal tend à l'immobilité et l'animal tend à la mobilité. Et pour Bergson, la mobilité représente la conscience. Comme il le dit, « entre la mobilité et la

conscience, il y a un rapport évident¹ ». La plante est généralement inconsciente et l'animal est généralement conscient.

L'évolution de la vie ne va pas de l'inconscience à la conscience. La divergence entre les deux est le résultat de l'évolution. Bergson montre qu'il faut d'abord s'intéresser aux zoospores des algues pour comprendre l'évolution. Dans l'histoire de l'évolution de la vie, les zoospores des algues sont plus primitives et naissent beaucoup plus tôt que des plantes que nous voyons aujourd'hui sur la terre. Mais on constate chez les zoospores une mobilité plus active que celle des plantes. Elles se situent entre les plantes et les animaux. « [Ces organismes unicellulaires] hésitent entre la forme végétale et l'animalité² ». Les ancêtres des plantes et des animaux auraient hésité de la même façon. De plus, l'inconscience et la conscience ne sont linéaires ni chez les plantes ni chez les animaux. Il y a des plantes qui se réveillent et des animaux qui s'endorment.

De l'inconscience ou de la conscience, laquelle représente mieux l'essence de la vie ? Bergson pense que la direction de la conscience réalise mieux l'essence de la vie. Dans la métaphysique cosmologique, l'énergie matérielle et l'énergie spirituelle sont les deux forces les plus fondamentales. La matérialité tend vers la nécessité et la fixité, alors que la spiritualité tendrait au contraire vers la liberté qui implique les incertitudes. La vie la plus proche de la matérialité pure est la plus immobile. Au contraire, la vie la plus proche de la spiritualité pure est la plus libérale. C'est pourquoi Bergson dit que

¹ *EC*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 113.

« le rôle de vie est d'insérer l'indétermination dans la matière¹ ». Entre la torpeur de l'inconscience des plantes et la mobilité de la conscience des animaux, c'est certainement cette-dernière qui est plus proche de la spiritualité et représente mieux l'essence de la vie. Mais ce n'est pas dire que nous pouvons mépriser le végétal. Les différentes directions sont complémentaires. Sans le végétal qui fabrique la matière organique, la mobilité des animaux serait impossible.

Dans la direction de la conscience, on constate une autre divergence importante : l'instinct et l'intelligence. Si on est obligé de faire un choix entre ces deux directions, il faut reconnaître que l'intelligence est mieux que l'instinct, parce que l'intelligence accède à un niveau supérieur de la mobilité et de la conscience. Mais ce que Bergson souligne ici est plutôt l'indispensabilité de l'un et de l'autre. L'homme avance trop sur la route de l'intelligence. Mais l'homme ne doit pas oublier l'instinct, une autre manière complémentaire. Cette divergence vient de ce que la vie s'étend sans réserve dans toutes les directions.

La direction est une question importante chez Bergson. Par ses études sur les directions de l'évolution, il inverse de nouveau le rapport entre un certain nombre de notions. Par cette inversion, ces notions constituent un système plus clair.

Dans la direction de la conscience, entre la conscience et la science, il faut ajouter la connaissance. Pour Bergson, la conscience implique directement la connaissance. L'instinct et l'intelligence sont certainement deux formes différentes de la connaissance. L'instinct est la connaissance directe et l'intelligence est la connaissance

¹ EC, p. 127.

indirecte. Ils sont complémentaires l'un de l'autre. Ici Bergson inverse une autre relation : la relation entre l'intelligence et la connaissance. La connaissance n'est pas une branche de l'intelligence. Au contraire, l'intelligence est une branche de la connaissance. Et l'instinct est l'autre branche. En même temps, la conscience et la connaissance deviennent très proches. L'instinct et l'intuition se rapprochent aussi. La conscience, qui est par essence une hésitation de la vie en face des objets, implique toujours la connaissance des objets, soit par l'instinct, soit par l'intelligence. La connaissance que l'on obtient par l'instinct, c'est l'intuition.

L'étude des directions de l'évolution prend une place très importante dans la philosophie de Bergson, et le conduit, dans le troisième chapitre de *L'évolution créatrice*, à faire des conclusions philosophiques importantes.

Dans ce chapitre, Bergson veut fonder la philosophie sur sa nouvelle théorie de la connaissance. Il va confirmer les conclusions de la théorie de l'évolution qu'il a obtenues dans le cadre de sa philosophie.

En distinguant deux types de connaissance : l'instinct – la connaissance directe ; l'intelligence – la connaissance indirecte, Bergson, comme Kant, segmente la raison humaine. Kant fait la distinction entre la raison pure et la raison pratique. Bergson change les noms et différencie instinct et l'intelligence. Mais dépasse-t-il le dilemme que Kant a rencontré ? Pour Kant, entre la raison pure et la raison pratique, il y a un fossé infranchissable. Mais pour Bergson, on n'a pas besoin de franchir un fossé, parce que l'intelligence et l'intuition visent le même but : le mouvement de la vie. L'intelligence est importante pour la vie, spécialement pour l'homme. L'histoire de la

philosophie prouve que tous les philosophes qui se moquent de la science positive, qui « est œuvre de pure intelligence¹ », deviennent ridicules face aux développements scientifiques. Les philosophes qui s'attachent à la science ne manquent pas dans l'histoire de la philosophie. Ils admettent l'importance et le défaut de l'intelligence. Mais on croit qu'il est possible de dépasser l'intelligence par l'intelligence. Bergson va plus loin que ses prédécesseurs et veut établir un nouveau rapport entre la connaissance scientifique et la connaissance philosophique. Ce rapport est fondé sur un renversement du rapport entre l'intelligence et l'esprit. L'esprit est souvent traité comme le résultat extraordinaire du développement à partir de la matière brute, via la vie, de la conscience (au sens général), de l'intelligence, de la conscience de soi (la conscience au sens étroit), jusqu'à l'esprit. Mais chez Bergson, la matérialité et la spiritualité sont totalement différentes et contraires. La matière est toujours sur la pente descendante que la thermodynamique dessine. L'esprit, au contraire, grimpe vers le haut en s'opposant à la matérialité. L'esprit, c'est-à-dire l'énergie spirituelle, dans sa lutte contre la matérialité, se présente sous la forme de l'élan vital, qui est donné une fois pour toutes, et se conserve entre les générations. Mais face aux obstacles de la matière, cet élan vital diverge selon différentes directions. Il y a des plantes qui cèdent à la matérialité et tombent dans la torpeur. Mais les animaux se réveillent et prennent la direction de la conscience. Et la conscience se divise plus tard une nouvelle fois en deux directions différentes : l'instinct et l'intelligence. Chez Bergson, l'intelligence est une fonction spéciale de l'esprit. Par ce renversement, on peut aller au delà des trois

¹ EC, p. 196.

choix auxquels la théorie de la connaissance fait face : « ou l'esprit se règle sur les choses, ou les choses se règlent sur l'esprit, ou il faut supposer entre les choses et l'esprit une concordance mystérieuse¹ », et identifier un quatrième choix : « progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune² ». L'intelligence, cette fonction spéciale de l'esprit, est l'adaptation de l'esprit vers la matière inerte. C'est pourquoi le fond de l'intelligence est l'espace-temps. L'espace-temps est la fondation de toute la science. Le problème de la science est en fait le problème de l'existence de l'ordre. Pourquoi y a-t-il toujours un ordre dans les choses ? Pourquoi pas le désordre ? Ici nous voyons une longue analyse de Bergson, concernant l'ordre géométrique, les lois physiques, l'idée de désordre, l'idée de la matière. C'est une analyse remarquable et profonde. Nous ne voulons pas reprendre ici l'intégralité de l'analyse originale de Bergson. Nous en venons directement aux deux conclusions. La première conclusion est que l'ordre est une création. C'est une création dans l'esprit. Mais c'est aussi une création dans les choses. « L'ordre est donc un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se retrouvant dans les choses³ ». Bergson montre que l'esprit peut se diriger dans deux sens opposés : soit l'activité libre, soit le mécanisme géométrique. La seconde conclusion donne la signification de l'évolution. La vie est en fait la lutte entre l'esprit et la matière. Il y a alors un double sens de la vie : la vie de l'esprit et la vie du corps. « L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il

¹ *EC*, p. 207.

² *Ibid.*, p. 207.

³ *Ibid.*, p. 224.

ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette manière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté¹ ». La théorie de l'évolution nous permet de voir plus clairement l'essence de la vie spirituelle via la vie du corps. En même temps, nous comprenons mieux la relation entre la vie de l'esprit et celle du corps. « La conscience est essentiellement libre ; elle est la liberté même ; mais elle ne peut traverser la matière sans se poser sur elle, sans s'adapter à elle : cette adaptation est ce qu'on appelle l'intellectualité ; et l'intelligence, se retournant vers la conscience agissante, c'est-à-dire libre, la fait naturellement entrer dans les cadres où elle a coutume de voir la matière s'insérer² ». Voilà la proposition de Bergson concernant le rapport entre l'esprit et le corps. Elle s'applique également au rapport entre l'intelligence et l'intuition. Le fossé entre la science et la philosophie disparaît de la philosophie de Bergson.

La vie du corps et son évolution ne sont certainement pas le but final de Bergson. Il vise également la vie spirituelle et son évolution. Au travers des trois premiers chapitres qui préparent la conclusion du quatrième et dernier chapitre, nous voyons que Bergson se concentre sur la vie spirituelle, c'est-à-dire la pensée.

Dans les études de la vie, Bergson montre que la vie ne vient pas de la matière brute. L'élan est donné une fois pour toutes. Puis, Bergson nous montrera que la pensée, comme un fait qui existe, ne vient pas du néant. Bergson étudie de nouveau le rapport entre l'existence et le néant. Le devenir du néant en l'existence ne provient que d'une

¹ *EC*, p. 252.

² *Ibid.*, p. 270.

illusion. Chez Bergson, le néant a sans doute une notion plus riche de contenu que l'existence.

Il semble qu'il y ait ici un conflit. Bergson souligne que, soit pour la vie physiologique, soit pour la vie spirituelle, l'élan vital exige toujours la création. Qu'est-ce que la création ? Ce qui est sûr c'est que la création implique quelque chose qui n'existe pas mais qui existera. Mais le mécanisme de la pensée nous conduit à appliquer ce principe non seulement à la création vers l'avenir, mais aussi à l'existence déjà passée. La pensée, c'est un fait. Elle est là. Elle existe là. Mais nous nous demandons naturellement d'où elle est venue. On peut dire qu'une existence vient d'une autre existence. Mais d'où vient l'existence première ? Et dans la logique radicale, l'être n'est que la pensée. L'existence dans son ensemble n'est que les représentations qui existent dans l'esprit de celui qui les perçoit. Dans ce cas-là, la pensée ne peut pas venir de quelque chose hors de l'existence, c'est-à-dire du néant. Pour un philosophe connu par sa théorie de la création, il semble impossible de nier la primauté du néant sur l'existence. Mais si on nie cette primauté du néant sur l'existence, comment maintenir la création absolue ? Quelle réponse donne Bergson à cette contradiction ?

Bergson fait une longue analyse de la notion de néant. C'est une analyse inspiratrice. Le néant ne précède pas l'existence. Au contraire, le néant est plutôt une conséquence de l'existence. Le néant n'implique pas le rien ou le vide. L'essence de la notion de néant est une négation. « Penser l'objet A inexistant, c'est penser l'objet d'abord, et par conséquent le penser existant ; c'est ensuite penser qu'une autre réalité,

avec laquelle il est incompatible, le supplante¹ ». Dans la pensée, l'affirmation précède toujours à la négation. L'affirmation porte toujours directement sur la chose. Mais la négation ne vise la chose qu'indirectement, à travers une affirmation. Bergson pense alors que la négation est une affirmation du second degré. Elle est le fait d'un esprit impur, c'est-à-dire d'un esprit « détaché de tout mobile, placé en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux² ». Cette négation est un pouvoir de l'esprit. La négation de l'objet est en fait une auto-négation. Quand on prolonge l'affirmation et la négation jusqu'à leurs extrêmes, il y a alors la notion de Tout et la notion de Rien.

Bien sûr, personne ne peut refuser cette proposition. Mais la question se pose de savoir quelle est la création si la réalité est une continuité absolue ? Bergson essaie toujours d'harmoniser la continuité et la création.

Ce travail d'harmonisation comporte naturellement en deux aspects : d'un côté il faut fouiller le vrai sens de la continuité ; de l'autre côté il faut éclairer l'essence de la création. Pour la création, le principe est tant que le travail n'est pas fait, il n'y a rien. Nous voyons alors que la notion de création est fondée sur la notion de durée et non pas sur la notion de temps. Dans le temps, il y a une droite de temps qui se compose du passé, du présent et du futur, alors que dans la durée, il n'y a que le passé. Mais ce passé se prolonge et s'accroît sans cesse via l'action qui est en fait l'origine de la notion de présent. Le vrai sens de la continuité doit se fonder sur cette notion de durée. Bergson distingue deux formes de continuité : la continuité intérieure et la continuité extérieure. La continuité extérieure est produite par l'intelligence. La réalité est

¹ *EC*, p. 285.

² *Ibid.*, p. 288.

continue. C'est l'intelligence qui la coupe en des états immobiles. Cette discontinuité est très importante. « Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie ; discontinue sera donc la connaissance¹ ». Mais ni l'action ni la connaissance ne s'arrêtent sur les états immobiles. Elles doivent reconstituer le mouvement de la réalité, mais d'une manière extérieure, c'est-à-dire d'une manière intellectuelle fondée sur l'espace-temps. Il y a également une autre forme de continuité : la continuité intérieure. Dans cette continuité, on ne regarde pas le mouvement comme un spectateur, mais on entre dans le mouvement et on agit avec le mouvement. Bergson fait rappel de nouveau à l'aporie d'Achille et de la tortue. Pour la continuité intérieure, on ne doit pas regarder et se demander si Achille peut attraper la tortue, mais il faut courir pas à pas avec Achille ou en tant qu'Achille, et dépasser la tortue. Dans la continuité intérieure, l'avenir n'est pas un potentiel déjà contenu dans le présent. Il existe plusieurs possibilités. Mais avant qu'une des possibilités ne devienne réalité, elle ne demeure qu'une possibilité. Face aux possibilités, on hésite mais on doit prendre une décision pour avancer enfin. Le choix d'une direction, impose d'en abandonner d'autres.

Dans *L'évolution créatrice*, nous voyons que la théorie de Bergson n'est pas achevée. Il laisse une ouverture vers son dernier livre : *Les deux sources de la morale et de la religion*. À la fin de *L'évolution créatrice*, Bergson montre la signification de l'évolution. Il s'agit de l'évolution de la vie physiologique. Mais quelle est l'évolution de la vie spirituelle ? C'est encore une question à laquelle on est loin de répondre. Bergson commente le développement de la philosophie à partir de Platon et Aristote

¹ EC, p. 306.

jusqu'à Spencer, en passant par la science moderne, Descartes, Spinoza et Leibniz, Kant. Mais c'est plutôt pour souligner le coût d'opportunité de l'intelligence : l'intuition. Pour l'évolution de la vie spirituelle, Bergson nous donne la direction. Mais on a dû attendre un quart de siècle pour le lire avec la publication des *Deux sources*. L'évolution de la vie spirituelle n'est pas un thème nouveau dans *L'évolution créatrice*. Le principe général est déjà donné dès l'*Essai*. Mais Bergson est loin d'être un philosophe qui ne fournit que le principe général. Il veut entrer dans tous les détails.

Chapitre III. L'esprit

L'esprit n'est pas l'intelligence pure. Il est quelque chose qui dure. Il est vital. Il faut comprendre l'esprit dans la vie. C'est par l'évolution de la vie qu'on peut comprendre l'évolution de l'esprit.

L'esprit est un résultat de l'intelligence. Jusqu'à maintenant, nous ne constatons l'esprit que chez l'homme qui correspond au niveau le plus haut de l'intelligence sur cette planète.

L'esprit, c'est-à-dire l'âme rationnelle, n'est pas un principe ou une force simple. Il est formé par un effort intellectuel de l'intelligence. En ce sens, Bergson préfère utiliser le terme « personnalité » pour remplacer le terme « âme ». Quand l'effort intellectuel n'est pas suffisamment fort, on aboutira au problème de la folie ou de la fragmentation de personnalité. Bergson accorde plus d'importance à la fragmentation de personnalité, qui est plus complexe. Dans la folie, l'intelligence est perdue, alors que dans la fragmentation de personnalité, l'intelligence persiste, mais sans pouvoir maintenir ensemble les fragments comme une unité simple.

Comme dans l'évolution de la vie physiologique, l'esprit implique non seulement un problème de la subjectivité, mais aussi un problème de l'intersubjectivité. L'intelligence maintient des « fragments » en une personnalité simple. Mais ce n'est pas l'intelligence qui les produit. L'esprit est vital. Cet aspect vital, c'est-à-dire l'instinct vital, joue un rôle aussi important dans l'évolution de l'esprit social. D'après les différentes manières de coopération entre l'instinct et l'intelligence, l'évolution de

l'esprit social se sépare aussi en différentes directions.

I. La subjectivité et la personnalité

Nous avons mentionné le sens spécial du terme « organisme » dans la philosophie de Bergson. Quels sont les « organismes » de la vie spirituelle ? Ce sont sans doute les sujets. Pouvons-nous alors espérer que Bergson nous propose un sens spécial de la subjectivité ? Notre réponse est non et oui. Non, parce que Bergson n'utilise pas très souvent le terme « subjectivité ». Oui, parce que nous pouvons voir le thème avec un autre terme : la personnalité.

Bergson n'utilise pas souvent le terme « subjectivité ». Dans ses œuvres principales, nous ne le voyons que dans *Matière et mémoire*, où il apparaît quatre fois¹. Bergson utilise ce terme quand il traite du problème de la perception et la sensation. Pour Bergson, la subjectivité consiste en l'intériorité et l'objectivité en l'extériorité. À partir de là, nous pouvons voir pourquoi Bergson n'aime pas utiliser ce terme. La subjectivité signifie une intériorité qui implique alors une consistance de la vie psychologique. Il souligne certainement la continuité de la vie psychologique. Mais dans cette continuité, ce qu'il voit n'est pas un sujet qui persiste. C'est une continuité des changements, qui de plus ne sont pas des changements quantitatifs, mais au contraire, des changements purement qualitatifs. Dans sa philosophie, Hegel accorde encore une importance au changement quantitatif. Des changements quantitatifs maintiennent la continuité et des changements qualitatifs marquent des ruptures. Mais

¹ *MM*, p. 31, 72, 246, 263.

Bergson ne fait plus aucune place aux changements quantitatifs. Pour lui, il n'y a que des changements qualitatifs. Dans ce cas-là, la subjectivité n'est plus quelque chose au-dessous de la vie psychologique. Derrière les changements de la vie psychologique, on ne peut pas trouver un élément constant comme la subjectivité. Dans les changements de la vie psychologique, il n'y a que les changements. Et il est inutile de déclarer que ce qui est constant est juste le mouvement lui-même, parce que l'on va arriver à une notion totalement vide. Sous l'influence de Claude Bernard et de Ravaisson, Bergson insiste sur le fait qu'il faut toujours chercher le vrai sens à un niveau supérieur. Pour l'organisme, la vraie valeur des cellules ne réside pas au niveau inférieur des cellules. Alors, pour la vie psychologique, d'après ce principe, la « subjectivité » ne se situe pas au-dessous des mouvements psychologiques. Cette « subjectivité » supérieure aux mouvements psychologiques, dans la philosophie de Bergson, est la « personnalité ».

Chez Bergson, nous ne pouvons pas trouver beaucoup de textes concernant spécifiquement la personnalité, mais cela ne signifie pas que nous pouvons sous-estimer sa valeur.

Nous pouvons trouver deux textes concernant clairement la personnalité. Ils reprennent des conférences faites par Bergson : onze conférences sur la personnalité à Édimbourg en 1914 (du 21 avril au 22 mai) et une conférence sur la personnalité à Madrid en 1916 (le 6 mai). Ces conférences ont d'abord été publiées dans *Les études bergsoniennes* Volume VII et Volume IX¹, puis recueillies dans *Mélanges*¹, dont

¹ *Les études bergsoniennes*, Volume VII, l'Association des amis de Bergson, Paris, PUF, 1966. *Les études bergsoniennes*, Volume IX, l'Association des amis de Bergson, Paris, PUF, 1970.

maintenant nous possédons la version critique sous le titre d'*Écrits philosophiques*². Ce sont les deux seuls textes que nous puissions trouver concernant directement la personnalité. Mais on ne peut pas conclure que la personnalité n'est qu'un thème éphémère chez Bergson.

Nous devons admettre que les textes concernant directement la personnalité sont très rares. Nous ne pouvons trouver aucun cours sur la personnalité : ni dans les cours clermontois, ni dans les cours au lycée Henri IV, ni dans les cours au Collège de France. Nous ne pouvons non plus trouver aucun chapitre de ses œuvres principales se rapportant à la personnalité. Mais nous devons réaliser que le terme « personnalité » apparaît régulièrement dans toutes ses œuvres, depuis l'*Essai* jusqu'aux *Deux sources*, et spécialement après les conférences d'Édimbourg et la conférence de Madrid. Dans *La pensée et le mouvant* et dans *Les deux sources*, ce terme se présente beaucoup plus souvent que dans les œuvres précédentes.

On aura facilement l'impression que c'est une notion à laquelle Bergson n'attache pas initialement beaucoup d'importance. Mais avec le développement de sa philosophie, elle joue de plus en plus un rôle important. Nous ne pouvons pas dire que c'est une impression fausse. Mais, cela nous permet de souligner la relation entre cette notion et sa théorie de l'âme. La persistance de la théorie de l'âme chez Bergson est certaine et claire. Il nous semble qu'il préfère de plus en plus le terme « personnalité » au terme « âme », bien qu'il n'abandonne pas totalement ce dernier, qui nous aide en fait à voir la persistance de ce thème. Quand nous lions le terme « personnalité » avec

¹ *M*, p. 1051, 1215.

² *EPh*, p. 418, 508.

la théorie de l'âme, nous comprenons l'importance de ce terme. Et c'est la raison pour laquelle Mme Patricia Verdeau lui attribue tant d'importance dans son livre *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*¹. Pour un philosophe du spiritualisme, l'importance du rôle de l'âme est sans doute indiscutable.

Même si nous ne disposons que de deux textes concernant directement le problème de la personnalité, ils nous permettent déjà de voir les thèmes que Bergson explore à propos du terme « personnalité ». Le texte dont nous disposons dans les *Écrits philosophiques* concernant les onze conférences que Bergson a faites à Édimbourg pendant un mois n'est sans doute qu'un résumé. Ce texte ne fait qu'une vingtaine de pages, soit deux pages environ pour chaque conférence. Le texte de la conférence de Madrid se révèle beaucoup plus complet. Pour cette conférence d'une seule journée, nous disposons d'un texte de vingt-sept pages dans les *Écrits philosophiques*. Notre analyse se basera principalement sur ce texte.

Bergson ne fait pas cette conférence d'après l'ordre de ses œuvres principales. Nous allons voir d'abord ce qui concerne le rapport entre l'âme et corps, puis le problème de la création, enfin le problème du changement : la dialectique entre continuité et discontinuité, ensuite une discussion concernant les dissociations de la personnalité, et enfin une partie sur la personnalité collective.

Le cœur de la théorie de la personnalité est « l'indépendance relative de l'âme à l'égard du corps² », c'est-à-dire le vrai dualisme que Bergson soutient toujours. C'est pourquoi Bergson souligne que nous devons « considérer le problème de la

¹ VERDEAU Patricia, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Peeters-Leuven, 2011.

² EPh, p. 508.

personnalité comme le problème central de la philosophie¹ ». Les deux premiers chapitres de la conférence de Madrid, « L'esprit et le cerveau » et « Le cadre et le tableau », portent sur le rapport entre l'âme et le corps, qui est le thème principal de *Matière et mémoire*. Ici Bergson répète sa conclusion de *Matière et mémoire*. L'esprit est relativement indépendant du corps. Leur rapport est similaire à celui du cadre avec le tableau. Le tableau ne peut pas dépasser son cadre. Mais le contenu figurant sur le tableau n'est pas nécessairement décidé par le cadre. Alors, la personnalité morale, c'est-à-dire l'âme, ne correspond pas nécessairement à la personnalité physique, c'est-à-dire le corps.

« Personnalités virtuelles : l'art, création de personnes vivantes », « Le problème métaphysique et le problème de la personnalité », « L'unité des états de conscience » et « Les deux personnalités », ces quatre chapitres concernent le problème de la création que nous avons vu dans *L'évolution créatrice*. Bergson distingue la personnalité virtuelle et la personnalité réelle. La personnalité devient alors à la fois mouvante et changeante. Ce changement de la personnalité réelle à la personnalité virtuelle est aussi une création incessante. Ici nous voyons clairement la différence entre la personnalité et la subjectivité. La personnalité est l'unité des états de conscience. Elle est un changement. Elle est une création. Elle évolue avec les changements des états de la conscience. Il est vrai que dans la théorie de la subjectivité, on admet aussi les changements du sujet. Mais la subjectivité est supposée comme quelque chose de stable derrière le sujet changeant. Bergson admet que le problème de la personnalité,

¹ *EPh*, p. 418.

c'est-à-dire l'unité des états de la conscience, est aussi un problème métaphysique.

À partir de l'étude des changements des états de conscience, Bergson conclut que des changements psychologiques sont des changements purement qualitatifs. L'unité des états de la conscience n'est pas quelque chose d'ontologique. Il n'y a pas un noumène derrière les phénomènes apparents. Mais « le but principal de la philosophie a toujours été, en un mot, d'embrasser dans une vision unique la totalité des choses : philosopher signifie généralement unifier¹ ». Le but de la métaphysique est toujours légitime. C'est le procédé d'unification qui est important. Bergson adopte la manière finaliste que lui transmettent Claude Bernard et Ravaisson. Ils admettent que c'est un procédé de construction au-dessus des phénomènes. Mais comme Claude Bernard nous l'a enseigné, il n'y a rien de purement objectif dans notre connaissance. Toute la connaissance humaine, a toujours été, dès le début une construction, ou plus précisément, une création.

« L'illusion cinématographique de la discontinuité », « Le mouvement », « L'immobilité : deux mouvements », « Les arguments de Zénon d'Élée : la flèche », « Indivisibilité du mouvement », « Achille et la tortue », « La vie intérieure comme mouvement continu », ces chapitres reprennent le problème du mouvement que l'on peut trouver dans l'*Essai, Matière et mémoire, L'évolution créatrice*. Dans l'*Essai*, Bergson définit le changement psychologique comme un changement purement qualitatif. Cela donne l'impression que ce qu'il reste dans la vie psychologique n'est que la discontinuité. Mais cette discontinuité est une illusion cinématographique. Cette

¹ *EPh*, p. 419.

illusion ne se rencontre pas seulement sur le mouvement de la vie psychologique. Cette illusion existe dans tous les mouvements. Les antinomies de Zénon d'Élée nous l'ont montré il y a longtemps. Tous les mouvements sont indivisibles. Si le mouvement se fragmente en des états immobiles, il devient alors impossible de les relier ensemble pour obtenir un mouvement uniforme. Les états du mouvement sont à la fois mobiles et immobiles, comme par exemple, le montre le chapitre sur la flèche de Zénon d'Élée. Quand parfois on relie les états ensemble, alors on ne peut pas reconstruire le mouvement original, comme par exemple le montre le chapitre sur Achille et la tortue. Toutes ces analyses du mouvement en général visent à revenir sur la vie psychologique : la vie intérieure est un mouvement continu. Mais cette continuité n'est pas la continuité linéaire que l'on construit avec la notion de l'espace-temps.

« Les grandes erreurs politiques », « Le problème psychologique : l'effort pour être une personne », ces deux chapitres étudient cette antinomie qui existe dans le problème de la personnalité. La personnalité n'est pas un noumène ou une entité immobile. Il faut admettre que « la normale est le changement et le mouvement¹ ». Cependant, il faut éviter de tomber dans le trou du déterminisme au prétexte du mouvement continu. Le mouvement de la personnalité est toujours créateur. La plupart du temps, la personnalité se présente comme une unité. « Seul l'homme est une personnalité² ». En considérant le plan général de l'évolution que Bergson dessine dans *L'évolution créatrice*, c'est facile de lier la personnalité avec l'intelligence. Pour être une personne, il faut un effort, c'est-à-dire l'effort intellectuel. La vie intérieure est un

¹ *EPh*, p. 519.

² *Ibid.*, p. 520.

mouvement indivisible. Mais cette unité n'est pas quelque chose d'achevé, mais plutôt quelque chose à réaliser. « Il ne faut pas se présenter ce mouvement indivis qui anime la conscience de la naissance à la mort, et au-delà, il ne faut pas se le représenter, dis-je, comme un mouvement facile, qui se réalise sans effort¹ ». Seul l'homme a un niveau suffisant d'intelligence pour maintenir approximativement sa vie consciente comme une unité. Même chez l'homme, la dissociation de la personnalité se manifeste aussi parfois.

« Dissociations de la personnalité », « Le cas de William James », « Étude du cas », « Explication du cas. – Les souvenirs », « La fatigue et son remède », « Le cas du D^r Azam », « Explication du phénomène », ces chapitres de la conférence analysent le problème de la dissociation de la personnalité. Bergson semble ne pas aimer l'expression « dissociation de la personnalité » : « je ne crois pas aux dissociations de la personnalité, je ne crois pas qu'une personnalité puisse se briser en mille morceaux comme du verre² ». Ce n'est pas difficile à comprendre. Quand on dit que quelque chose se dissocie ou se brise, on a présupposé qu'elle était une unité. Mais pour Bergson, la personnalité est quelque chose qui change sans cesse et que l'on doit toujours maintenir par un effort intellectuel. Alors pour les phénomènes de multi-personnalités, il vaut mieux parler des difficultés à maintenir sa personnalité.

Bergson étudie deux cas typiques de rupture ou de fragmentation de la personnalité à son époque. Au début du vingtième siècle, les études de la fragmentation de la personnalité, comme les études de psychanalyse, appartiennent à un domaine

¹ *EPh*, p. 520.

² *Ibid.*, p. 521.

naissant. Aujourd'hui et depuis 1994, le trouble dissociatif de l'identité est considéré officiellement comme un trouble mental. Cependant, l'identification du trouble comme une maladie pour laquelle les malades doivent accepter les traitements obligatoires ou optionnels, ne veut pas dire que les critiques bergsoniennes de ce problème soient totalement négligeables. Michel Foucault nous montre les jeux entre le pouvoir et la vérité où la folie est identifiée comme une maladie. Et dans la société nous constatons de nouveau ce jeu du pouvoir et de la vérité.

Nous examinons d'abord la critique bergsonienne de William James sur ce point. Nous savons que Bergson et William James apprécient beaucoup la philosophie l'un de l'autre. Et ils ont aussi très liés par une solide amitié personnelle. Mais sur ce point, Bergson critique William James sans réserve. Dans le cas d'« Anselme Bourne », la conclusion de William James est que « le crâne de M. Bourne renferme encore deux personnalités distinctes¹ ». L'objection bergsonienne se concentre sur le terme « distinct ». Pour Bergson cette distinction est très relative. Les deux « personnalités » d'Anselme Bourne partagent toujours beaucoup de choses, par exemple les souvenirs d'objets matériels, la maîtrise de la langue, etc. Alors que pour Bergson il s'agit plutôt d'un trouble de souvenir : « il lui manquait ses souvenirs personnels, ces souvenirs qui, recueillis au cours du temps, constituent l'histoire de la personne² ». Rappelons-nous le rapport entre la mémoire et le souvenir que Bergson expose dans *Matière et mémoire*. La mémoire est toujours là. Et le souvenir est juste une action mentale qui met la mémoire virtuelle en action, avec l'aide du sensori-moteur, c'est-à-dire le corps. De

¹ *EPh*, p. 523-524.

² *Ibid.*, p. 524.

plus dans l'action de l'homme qui est intelligent, toutes les choses sont organisées dans le cadre de l'espace-temps pour faciliter l'action. Le souvenir est donc une réorganisation à la ligne de la mémoire virtuelle d'après le cadre de l'espace-temps, et vers le but de l'action. Dans le cas d'Anselme Bourne, Bergson ne voit seulement que cet homme Anselme Bourne a de la difficulté à organiser sa mémoire « normalement », ou plutôt, comme la psychanalyse préfère le dire, il « refuse » d'organiser sa mémoire normalement. Sur ce point, Bergson ne va pas aussi loin que les psychanalystes. Mais il arrive à la même conclusion. Cette « fragmentation » de la personnalité est en fait un remède à la fatigue excessive. Elle est donc curable. La personne peut revenir à son état normal. La subjectivité est aussi un point de différence entre Bergson et la psychanalyse. Pour la plupart des psychanalystes, sauf pour Lacan, comme nous l'avons mentionné, c'est la personne qui « refuse inconsciemment » d'organiser sa mémoire normalement. Lacan nous montre aussi que le sujet est en fait une image vide que renvoie le miroir. Il n'y a rien dans la subjectivité.

Ensuite, Bergson examine le cas célèbre de Félicité.

Le cas de Félicité est différent de celui d'Anselme Bourne. Dans le cas d'Anselme Bourne, les deux « personnalités », si on adopte le terme que William James utilise, sont distinctes. Avant qu'on ne le lui fasse découvrir, Anselme Bourne ne connaissait pas l'existence de Brown, et Brown ignorait aussi l'existence d'Anselme Bourne. On peut dire qu'il n'y a pas de communication directe entre Anselme Bourne et « son » Brown. « Ils » ne connaissent pas l'existence de l'autre. Dans le cas de Félicité, il y a une communication entre les « deux états », mais au sens unique. L'état second de

Félida connaît l'existence de son état premier, mais l'état premier n'a aucune conscience directe de l'existence de l'état second. L'état premier connaît certainement l'existence de l'état second par des moyens indirects, c'est-à-dire par des descriptions des autres.

Au début, dans le cas de Félida, l'état premier est l'état principal. Mais progressivement, l'état second devient plus fort et surmonte l'état premier. Finalement, l'état second de Félida va remporter la victoire sur l'état premier. C'est une confirmation de la conclusion que Bergson tire du cas d'Anselme Bourne : Félida est curable. Elle sera effectivement guérie. L'état second a finalement une force suffisamment grande pour organiser sa mémoire comme une personnalité unitaire.

Dans le chapitre « La création et la vie », Bergson résume brièvement la théorie de l'élan vital qu'il expose dans *L'évolution créatrice*. Comme nous l'avons mentionné, pour Bergson, il faut un effort énergétique pour maintenir la personnalité. Ici il veut répondre à l'origine de cette force. Il y a une relation étroite entre la personnalité et l'intelligence. Parmi les êtres vivants, seul l'homme arrive à un niveau élevé de l'intelligence et manifeste ainsi la caractéristique de sa personnalité. La force pour maintenir la personnalité n'est qu'un effort intellectuel. Dans sa théorie de l'élan vital, Bergson a déjà montré la position de l'intelligence dans l'évolution de la vie. Comme une partie de l'intelligence humaine, la personnalité provient certainement aussi de l'élan vital primitif et elle est conforme au critère de l'élan vital : création. Bergson souligne ici la caractéristique créatrice de la personnalité.

« Le respect de la personne » est un chapitre très bref pour résumer la théorie de

la personnalité simple. La personne humaine doit être le sujet de la morale et de la politique. La personne doit être inviolable. Les droits de la personne doivent être inviolables.

Bergson termine ici son analyse de la personnalité simple, où la personne est identifiée comme le sujet de la morale et de la politique. Il nous reste encore quatre chapitres. Ces quatre chapitres traitent de la personnalité collective. Nous reviendrons plus tard sur ce thème.

Maintenant nous pouvons résumer les différences entre la subjectivité et la personnalité en deux points. D'abord, la subjectivité est supposée être quelque chose de simple, alors que la personnalité est au contraire quelque chose de complexe. Ensuite, la subjectivité est supposée constituer le principe fondamental et l'énergie primitive, alors que la personnalité est au contraire un but et elle a besoin d'un grand effort intellectuel pour se maintenir.

La mémoire, qui est virtuelle, c'est-à-dire ne se présente que comme pur passé dans le cadre de l'espace-temps, grâce à l'effort intellectuel, se met en action comme la personnalité. Voilà la première partie de la phénoménologie bergsonienne de l'esprit. Quand on mentionne la phénoménologie de l'esprit, il semble inévitable de la comparer avec celle, célèbre, de Hegel. M. Vieillard-Baron nous souligne leur ressemblance : « La conception de la mémoire chez Bergson a ceci d'original qu'elle n'implique pas d'intentionnalité. Mémoire désigne l'ensemble du passé, sa présence et son efficacité dans le présent ; mais elle n'est en rien une visée de quelque chose dans le passé. On a donc là plus qu'une psychologie ; on a une théorie intégrale de la

conscience qui s'épanouira dans une conception neuve de l'expérience totale. Sans le savoir, Bergson a repensé et réécrit la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel¹ ». Nous sommes d'accord. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel nous décrit aussi la formation de « notions certaines » à partir de « sensations incertaines et changeantes ». C'est aussi à partir de « sensations incertaines et changeantes » que l'on « forme » le « Soi-même ». Hegel et Bergson diffèrent de Descartes qui trouve un « Moi » stable à travers le « Je pense » changeant sans cesse. La théorie de la mémoire est la seule différence entre Hegel et Bergson, comme M. Vieillard-Baron le souligne. À partir de la mémoire, Hegel trouve la certitude du présent et l'identifie comme vraie. Dans son système, le jeu de vérité est lié avec la certitude, qui signifie implicitement le présent et l'éternité. L'esprit, comme le sujet de la vérité, existe pour la vérité qui est « en soi » et « pour soi ». Mais dans le système de Bergson, cette certitude n'est pas encore le but final. Le jeu de la vérité est une construction de l'intelligence pour les actions de la vie. Comme un esprit, la personne n'est ni le principe le plus original et primitif, ni le but final.

La théorie de la personnalité marque une transition dans la philosophie de Bergson. C'est une transition entre la théorie de l'âme et la théorie de l'esprit. Il n'y a alors pas de problème pour dire que la personnalité est « au centre » de la pensée bergsonienne. On peut traiter les théories de l'âme et de la vie, que Bergson expose de l'*Essai* jusqu'à *L'évolution créatrice*, comme la préparation de la théorie de la personnalité. Et on peut aussi traiter la théorie de la morale qu'il expose dans les *Deux*

¹ VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Bergson et le Bergsonisme*, Armand Colin, 1999, p. 18.

sources comme une prolongation. Nous ne voulons pas sous-estimer l'importance de cette notion de la personnalité dans la philosophie de Bergson. Mais nous voulons souligner qu'elle est seulement une transition. Bergson veut remplacer la notion de subjectivité par la notion de personnalité. Mais il ne veut certainement pas lui attribuer le rôle que l'on a attribué à la subjectivité.

II. La sélection sociale

La sélection sociale implique une sociologie. Cette formule est une imitation de la formule darwinienne de l'évolution de la vie physiologique. La formule darwinienne est aussi une sociologie. Elle est une application du principe de l'économie politique dans la biologie.

Ni la sélection naturelle ni la sélection sociale ne sont une force ou un principe. Elles sont des descriptions positives. Si l'essence de la vie n'est pas la liberté que la métaphysique et la cosmologie bergsoniennes proposent, l'intelligence n'est pas supérieure à l'instinct des animaux et la torpeur des plantes. La sélection naturelle est une interaction entre les êtres vivants. La sélection sociale est un dialogue entre les sujets. Comme ce que l'on constate dans l'évolution de la vie, l'esprit social se sépare aussi en différentes directions. Il y a des sociétés closes et ouvertes, des religions statiques et dynamiques. La justice se réalise dans ces interactions et dialogues dynamiques.

La vie est libérale. L'esprit est libéral. Il y a des êtres vivants et des esprits qui prennent la bonne direction. Il y a aussi des êtres vivants et des esprits aberrants.

Pourquoi y a-t-il des succès et des échecs ? Par hasard ou par nécessité ? Sur ce point, la philosophie bergsonienne se heurte à une difficulté insurmontable. On verra que Canguilhem critique Bergson spécialement sur ce point. Il pense que Bergson tombe finalement dans un déterminisme qui est inacceptable pour une philosophie de la liberté. Bergson lui-même a peut-être réalisé aussi ce dilemme, mais il a choisi de ne pas répondre. Platon a réalisé aussi tardivement la difficulté à expliquer le rapport entre Idée et les choses concrètes, mais le vieux philosophe n'a pas eu le temps et l'ambition de refaire totalement sa philosophie. C'est peut-être le même cas pour Bergson. Le système bergsonien n'est pas fermé. Il laisse la porte ouverte.

1. La sélection naturelle

Même pour la métaphysique traditionnelle, la philosophie ne peut pas s'arrêter sur la subjectivité. On est forcé de se plonger dans la question de l'intersubjectivité, qui est sans doute un problème plus difficile à traiter que la subjectivité. Pour Descartes, le fondateur de la philosophie moderne, le problème de l'intersubjectivité semble insurmontable. Chez celui-ci, le *cogito* est trop absolu. « Je pense donc je suis ». Mais est-ce que « nous » pensons ? Est-ce que « nous » sommes ? Passer du *cogito* au *cogitamus* est un saut dangereux. Comment un sujet peut-il identifier et accepter un autre sujet non seulement comme un sujet, mais aussi comme un sujet identique et égal ? C'est le point de départ de la morale. Chez Descartes, nous ne voyons pas de philosophie de la morale. Soit il n'a pas eu l'intention de traiter ce sujet, soit la mort brutale l'a empêché de le faire ; nous ne pouvons pas le savoir aujourd'hui. Mais

heureusement pour nous, *Les deux sources de la morale et de la religion*, philosophie bergsonienne de la morale, ont été publiées un quart de siècle après *L'évolution créatrice*, généralement reconnue comme sa meilleure œuvre, et grâce à laquelle il a été décidé de conférer à Bergson le prix Nobel de littérature pour sa philosophie. On y cherche le sens des changements psychologiques au niveau de la personnalité. Mais dans la philosophie de la morale, les personnes deviennent le point de départ. Il faut maintenant chercher la valeur des personnes dans la société. Maintenant, ce n'est plus un problème de la personne et de ses états psychologiques intérieurs, mais un problème entre les sujets et un problème entre le sujet et la société où il vit. Maintenant allons voir la philosophie bergsonienne de l'esprit, une théorie de l'évolution de l'esprit.

Mais avant nous d'entrer dans la philosophie bergsonienne de la morale, nous devons revenir à la sélection naturelle dans la théorie de l'évolution de Charles Darwin.

La sélection naturelle est la notion essentielle de la théorie de l'évolution de Charles Darwin. C'est une métaphore que Darwin adopte pour figurer le mécanisme de l'évolution biologique. Mais cette figure nous conduit souvent dans une fausse direction. Le but de Darwin est de « considérer la formation de variétés, de sous-espèces et d'espèces comme des phénomènes susceptibles d'être expliqués à partir du fait de variation individuelle des organismes¹ ». « La sélection naturelle », cette métaphore, nous conduit souvent à penser que Darwin introduit une force supra-organiste et supra-espèce pour expliquer l'évolution biologique. La sélection

¹ *Études*, p. 99-100.

naturelle n'est pas une force. Elle est seulement une concurrence entre les organismes et les espèces, c'est-à-dire la concurrence vitale. Comme Canguilhem nous le montre : « la sélection naturelle n'est pas une force qui s'ajoute à la lutte pour l'existence, elle n'est pas une cause supplémentaire, elle est un concept récapitulatif qui retient, sans le réaliser, à plus forte raison sans le personnifier, le sens d'un procédé humain utilisé, au titre de mécanisme analogique, dans l'explication du phénomène naturel¹ ».

L'origine de cette notion n'est pas la biologie, mais plutôt la sociologie. C'est pourquoi la théorie de l'évolution de Darwin est surnommée « une sociologie de la nature ». Darwin reçoit une grande influence d'Adam Smith et de Malthus². Adam Smith nous montre que les ressources économiques sont limitées. Malthus nous montre que la vitesse de reproduction est trop rapide. Darwin applique ces deux principes à tous les êtres vivants de notre planète. Les ressources naturelles utilisables pour les êtres vivants sont limitées. La vitesse de reproduction des êtres vivants, de l'organisme le plus simple jusqu'à l'organisme le plus complexe, est toujours trop excessive. Il existe alors des concurrences sévères entre les organismes, entre les espèces. À cause de ces concurrences, la plupart des êtres vivants perdent et meurent sans laisser aucune descendance pour continuer de propager leurs gènes. Sinon, compte tenu de la capacité de reproduction des êtres vivants, il y aurait beaucoup trop d'êtres vivants aujourd'hui sur notre planète. L'évolution de la vie biologique se fonde certainement sur les variations de l'individu. Mais la « sociologie de la nature » de Darwin nous montre que la signification de ces variations ne se manifeste que dans la société de la nature. Adam

¹ *Études*, p. 107-108.

² Voir : *Ibid.*, p. 109.

Smith nous décrit comment « la main invisible » contrôle l'économie sociale. Darwin nous dessine alors « la main invisible » qui contrôle l'évolution de la vie biologique.

Comme pour l'économie d'Adam Smith, la sélection naturelle a deux nécessités : 1° les ressources naturelles sont limitées et la reproduction des êtres vivants est excessive au regard de ces ressources limitées ; 2° les êtres vivants sont en sévère concurrence pour accéder aux ressources limitées. La sélection naturelle et le libre marché ont aussi un même mécanisme de fonctionnement. Pour Adam Smith, les gens sont égoïstes et ne cherchent que leur intérêt personnel. C'est en fait la réalité de la société humaine. Ce n'est pas une invention d'Adam Smith. Depuis la naissance de l'humanité, cette déclaration a été répétée d'innombrables fois. Mais depuis l'antiquité, aucun philosophe de la morale n'a pu imaginer fonder une bonne société humaine sur la base de l'égoïsme pur et de la concurrence pure. Chacun ne cherche que son intérêt personnel. Or le modèle d'Adam Smith fonctionne bien. C'est presque le meilleur modèle que nous voyons jusqu'à présent. La science économique s'est beaucoup développée après lui, mais sans changer les principes de base. Dans ces conditions inacceptables pour la philosophie de la morale, Adam Smith nous présente un modèle pour réaliser la justice dynamique, qui repose sur le principe de la sélection naturelle. Il semble qu'il n'y ait que des concurrences sanglantes et cruelles. Il y a une justice réelle et effective dans ces concurrences. Mais on a eu besoin de temps pour comprendre vraiment le sens de ce principe. Soixante-huit ans après la publication de *L'origine des espèces*, c'est-à-dire en 1927, on a commencé à comprendre le réseau trophique. Un siècle a presque été nécessaire pour le comprendre vraiment, avec la leçon du plateau

de Kaibab.

Le plateau de Kaibab, c'est-à-dire la forêt nationale de Kaibab, est une forêt fédérale protégée, située en Arizona, aux États-Unis. Elle s'étend sur une surface de 6500 km² et a été créée en 1906, sur l'ordre du président Theodore Roosevelt, pour protéger les cerfs dont la population était au bord de l'extinction à cause d'une chasse excessive. En revanche, on encourageait les gens à tuer leurs prédateurs, qui étaient principalement les loups. Cette activité a persisté pendant une trentaine d'années. Plus de huit mille loups et pumas ont été tués. Avec la disparition des prédateurs naturels, la population des cerfs a rapidement augmenté au début. La population a bientôt dépassé la capacité de l'environnement. Il y eut alors une grande famine pour les cerfs. Plus de soixante mille cerfs ont été morts de faim. Après la forte croissance au début, la population des cerfs a décliné en chute libre. Finalement, vers la fin du vingtième siècle, on a été obligé d'importer des loups pour les mettre dans cette région. Par réintroduction de ces prédateurs, on a espéré rétablir l'harmonie naturelle qui existait avant. On avait l'intention de protéger les cerfs et l'environnement. Mais ce qu'on a récolté a plutôt été un dommage à la fois des cerfs et de l'environnement.

Ce cas de Kaibab est souvent étudié et cité par les économistes et les biologistes. C'est une grande leçon pour l'humanité. Elle nous enseigne à respecter la nature. Elle nous fournit aussi un exemple pour établir une harmonie dans notre société humaine. Mais la plupart des philosophes ne s'y sont pas trop intéressés. L'oiseau de Minerve attend encore. Il préfère prendre son envol à la tombée de la nuit. Mais les sciences naturelles sont trop lumineuses depuis le vingtième siècle. On ne sait pas quand

viendra cette tombée de la nuit. Il faut peut-être prendre cet envol en pleine journée. Il y aura peut-être une récolte inattendue en faisant une promenade inhabituelle.

Comme Canguilhem le montre, la théorie de l'évolution de la vie biologique trouve un modèle dans la sociologie. « La biologie a souvent fourni aux sciences sociales des modèles, et trop souvent de faux modèles. Nous sommes ici en présence d'un cas particulièrement notoire où c'est la science sociale qui fournit un modèle à la biologie¹ ». Entre la théorie de l'évolution de Darwin et celle de Bergson, il y a beaucoup de ressemblances. Dans celle de Darwin, on souligne l'effet de choix extérieur et on néglige l'impulsion intérieure de variation de la vie. Mais cette source de variation est déjà implicitement marquée. La sélection naturelle est une métaphore, et l'adaptation de la vie à l'environnement est aussi une métaphore. Cette adaptation est plutôt la mort des quatre-vingt pour-cent d'êtres vivants qui ne laissent aucune descendance. La source de variation des êtres vivants est intérieure. La mutation des gènes est la seule source de nouveaux gènes. La reproduction sexuelle, qui est adoptée par la plupart des êtres vivants dans notre planète, fournit un moyen avantageux pour les gènes de se répandre plus vite dans chaque espèce. Mais comme nous l'avons dit, ce sont des conclusions implicites. Pendant un siècle et demi après la publication de *L'origine des espèces*, ce sont les thèmes pivots de la biologie. Au début du vingtième siècle, on identifie les chromosomes comme « la matière d'héritage » et on prouve que les caractéristiques acquises ne sont pas transmissibles par la matière d'héritage. Au milieu du vingtième siècle, on déchiffre les codes de

¹ *Études*, p. 109.

l'ADN. La biologie entre alors dans l'ère moléculaire. Il faut attendre jusqu'aux années quatre-vingt du vingtième siècle pour que la génétique des populations progresse d'une façon importante. Au début du vingt et unième siècle, les secrets de la vie biologique sont finalement encore loin d'être révélés. On sait que le principe de base de l'ordinateur est la numération binaire. Mais de la numération binaire au système d'opération que nous utilisons aujourd'hui, il y a encore un chemin long à suivre. Leibniz invente la numération binaire en 1703 sous l'inspiration du Yi Jing. Et c'est vers la fin du vingtième siècle qu'il y a le système de fenêtrage sur les ordinateurs. On découvre la numération binaire de l'ADN en 1953. Avec le projet du génome humain, on a progressé. Mais plus on avance plus on réalise que le chemin est plus difficile et plus long que l'on imaginait. Si on veut bien comprendre la théorie de l'évolution de Bergson, il faut la replacer dans ce cadre du développement général de la biologie. Dans ce cadre, nous pouvons mieux comprendre le rôle de l'élan vital du système bergsonien. Et nous verrons chez Bergson le mélange de biologie et sociologie, comme chez Darwin.

L'élan vital n'est pas un principe métaphysique. Il n'est pas un principe plus simple que les phénomènes complexes de la vie. Il n'est pas une force prédominante sur la vie, de même que la sélection naturelle n'est pas une force qui domine l'évolution de la vie. C'est plutôt une description métaphorique des phénomènes de la vie. Le climat changeli beaucoup dans l'histoire de la vie, mais il n'est pas la cause principale de l'évolution de la vie. Quand on part des fossiles, les changements des êtres vivants sont continuels. Et c'est le sens propre du mot

« évolution ». Bergson nous décrit une confrontation entre la matérialité et la spiritualité. Si on traite cette description comme une présupposition métaphysique, la philosophie bergsonienne tombera dans le dilemme que la philosophie hégélienne rencontrait. Pourquoi la vie sur notre planète a commencé depuis 3,7 milliards d'années ? Pourquoi la vie évolue-t-elle à ce rythme ? La notion de durée que Bergson introduit dès le début de sa philosophie ne peut pas atténuer ce dilemme. Et si on introduit la durée pour répondre à ces questions, on va mener la philosophie bergsonienne dans une direction à laquelle Bergson s'oppose le plus sévèrement : le déterminisme. Cette confrontation est métaphorique. Dans *l'Essai* c'est une confrontation entre la matière et l'esprit, mais à partir de *Matière et mémoire* c'est plutôt une confrontation entre la matérialité et la spiritualité. La différence entre ces deux expressions est qu'il n'y a dans ce monde aucune chose qui est pure matérialité ou pure spiritualité. La matière dure aussi. La différence entre la matière et l'esprit n'est qu'une différence de degré. Avec la notion d'élan vital, Bergson souligne la continuité interne de la vie. Il souligne une nouvelle fois dans *Les deux sources* la signification de l'élan vital : « nous nous conformons à l'expérience, et nous dirons que ce n'est pas l'action mécanique des causes extérieures, que c'est une poussée interne, passant de germe à germe à travers les individus, qui porte la vie, dans une direction donnée, à une complication de plus en plus haute¹ ». Si on remplace le terme « poussée interne » par « gènes » que l'on préfère utiliser aujourd'hui, nous voyons la similarité entre la pensée que Bergson

¹ DS, p. 117.

expose ici et celle de M. Richard Dawkins exposée dans son œuvre *Le gène égoïste*¹. Les gènes sont une poussée interne qui vise la croissance de soi-même. Les individus ne sont que des transporteurs des gènes. Les espèces se distinguent beaucoup l'une de l'autre à travers l'évolution. Mais les gènes restent beaucoup plus stables. On estimait autrefois que l'homme et le chimpanzé partageaient 98.5% de leurs gènes. Depuis 2002, des recherches montrent que cette estimation n'est pas définitive. La différence des gènes entre l'homme et le chimpanzé est plus grande. On ne connaît pas encore le nouveau chiffre. Mais ce ne sera qu'une modification légère de l'estimation précédente. Comparée avec celle des gènes, la durée de la vie de l'homme est presque nulle. Le rôle des individus n'est que de passer et de répandre les gènes qu'ils ont reçus. Quand nous comparons l'élan vital et le gène, il ne faut pas oublier que Bergson vit un demi-siècle avant Richard Dawkins. Nous ne voulons pas dire que l'élan vital a la même valeur que le gène ou qu'il a prédit le gène, nous voulons simplement dire que, rétrospectivement, Bergson allait dans la bonne direction.

On ne discute pas souvent du rapport entre Bergson et la sociologie. Dans *Les études bergsoniennes*, la série d'études publiées principalement pendant les années cinquante et soixante du siècle dernier, ce thème n'est pas du tout abordé. Parmi les commentateurs contemporains, seule Mme Brigitte Sitbon-Peillon souligne l'aspect de sociologie chez Bergson. Elle publie son œuvre *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*² en 2009. Avant cette publication, *Les Annales*

¹ Voir : DAWKINS Richard : *Le gène égoïste*, traduit par OVION Laura, Odile Jacob, 1996.

² SITBON-PEILLON Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, Paris, PUF, 2009.

bergsoniennes volume I en 2002 et volume IV en 2008 recueillent ses articles « Bergson et *Le primitif* : entre métaphysique et sociologie¹ » et « *Les deux sources de la morale et de la religion* suite de *L'évolution créatrice* ? Genèse d'un choix philosophique : entre morale et esthétique² ». Les enjeux des ces deux articles sont intégrés dans l'œuvre de 2009.

Y a-t-il une sociologie chez Bergson ? Nous n'en doutons pas. Mme Brigitte Sitbon-Peillon nous en donne un bon exemple. Dans son œuvre, elle assimile « les deux sources », que Bergson expose dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, au mysticisme et à la philosophie. Elle se concentre sur l'analyse du mysticisme. Ce qui nous intéresse le plus est de lier le mysticisme à l'analyse de la notion de néant que Bergson fait dans *L'évolution créatrice*. Là, Bergson montre que la notion de néant est une notion fausse. Le néant est plutôt une négation des choses qui existent déjà. Il y a toujours quelque chose. Mme Brigitte Sitbon-Peillon pense que ce « quelque chose » que Bergson ne précise pas dans *L'évolution créatrice* est le mysticisme qu'il expose dans *Les deux sources*. En ce sens, *Les deux sources* est la suite de *L'évolution créatrice*. Le dualisme entre l'instinct et l'intelligence ne fait pas que développer ce « quelque chose » au niveau positif. Il prolonge également dans *Les deux sources* un dualisme entre le mysticisme et la philosophie. On analyse l'importance du mysticisme dans la connaissance humaine. Nous savons que Bergson distingue deux formes de connaissance : l'intuition qui est intérieure et l'intelligence qui est extérieure. Alors, dans la distinction que fait Mme Sitbon-Peillon entre le

¹ *Annales I*, p. 171-194.

² *Annales IV*, p. 325-338.

mysticisme et la philosophie, la philosophie doit correspondre à l'intelligence et le mysticisme doit correspondre à l'intuition. D'après cette correspondance, dans la deuxième partie de son œuvre, elle présente la méthodologie bergsonienne comme un mélange de la sociologie et de la métaphysique. Elle montre que Bergson utilise des méthodes sociologiques dans *Les deux sources*. En plus de la métaphysique, c'est-à-dire de la méthode philosophique, il adopte plusieurs points de vue. Il analyse les faits et les expériences. Il étudie la société primitive et la pensée primitive. Il distingue la société close et la société ouverte, termes que l'on utilise souvent dans la sociologie contemporaine. Mme Sitbon-Peillon conclut que la méthode ouvre une « réflexion épistémologique » dans la sociologie. La méthode bergsonienne est différente de celle de Durkheim, son collègue normalien. « La différence épistémologique fondamentale entre la conception durkheimienne et bergsonienne consiste, nous l'avons vu, dans la saisie des phénomènes sociaux, religieux en l'occurrence, en les considérant comme des « choses », pour l'un, en déterminant une vision « extérieure » et « objective » de son objet, et pour l'autre, une « vision du dedans », permise notamment par le recours au double point de vue, du psychologue et du biologiste¹ ».

Cette explication de la sociologie bergsonienne est cependant quelque peu restreinte. Elle se limite au domaine que la sociologie durkheimienne désigne, c'est-à-dire qu'elle se limite à la société humaine. Nous devons voir que Bergson développe non seulement des études de la société primitive, de la morale et de la

¹ SITBON-PEILLON Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, Paris, PUF, 2009, p. 310.

religion, mais aussi des études de la société des insectes et des animaux. Chez Bergson, si on dit qu'il y a une sociologie, cette sociologie s'applique au sens le plus large. Ce n'est pas une sociologie biologique. Comme Canguilhem le montre, la biologie que Bergson adopte est déjà une sociologie étendue.

Bergson compare la société humaine avec celle des animaux, spécialement celle de certains insectes hyménoptères, c'est-à-dire les abeilles et les fourmis. Mais il ne cherche pas des lois plus simples et plus universelles qui régiraient à la fois la société humaine et celle des animaux. Bergson vise plutôt la différence radicale entre la société humaine et les sociétés des insectes. La sociologie n'est pas une science métaphysique qui établit des lois universelles pour la société humaine. La sociologie est une science positiviste. Bergson semble être d'accord avec son collègue normalien sur ce point. C'est le trésor qu'Auguste Comte laisse à la philosophie française.

2. Société close et société ouverte

La spécificité de la sociologie bergsonienne est sans doute la distinction entre la société ouverte et la société close. Bergson semble favoriser un cosmopolitisme. Pour lui, la société close vise la nation, mais la société ouverte vise l'humanité. En plus de la société, Bergson distingue aussi la morale close et la morale ouverte, l'âme close et l'âme ouverte. Nous devons être vigilants sur un point : cette distinction entre le clos et l'ouvert ne s'applique pas à la religion. Dans *Les deux sources*, il distingue la religion statique et la religion dynamique. Cela laisse entendre qu'il ne faut confondre ni clos avec statique ni ouvert avec dynamique. Nous devons recourir à la distinction

entre l'intelligence et l'instinct pour comprendre Bergson.

Comme la matérialité et la spiritualité, le clos et l'ouvert ne sont pas des états qui existent virtuellement. Ce sont des tendances. On peut dire aussi que ce sont des limites extrêmes. Quand on regarde l'histoire de la société humaine, on ne peut pas trouver de société totalement close ou de société totalement ouverte. Pour Bergson, la tendance de l'ouvert vient de la Raison qui est d'origine de l'intelligence, et celle du clos vient de l'exigence de la vie qui est à l'origine de l'instinct. « L'obligation morale » est le premier thème que Bergson analyse dans *Les deux sources*. Il nous révèle le rapport entre l'obligation sociale et la société close par la notion de l'instinct social. « L'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation sociale vise toujours – l'instinct étant relativement immuable – une société close, si vaste soit-elle ». Puis il souligne de plus qu'« entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert »¹. La société close ne vise pas l'humanité, mais celle qui est ouverte vise au contraire le genre humain. Pour une société ouverte, il faut la morale ouverte, et pour celle-ci, il faut l'âme ouverte. L'âme ouverte peut s'étendre non seulement à l'humanité entière, mais aussi « aux animaux, aux plantes, à toute la nature »².

Bergson pense qu'il est impossible d'arriver à élargir petit à petit notre sympathie à l'humanité entière. La sympathie est un instinct social qui est infra-intellectuel. L'amour pour l'humanité entière vient de la Raison qui est supra-intellectuel. Les deux sources se croisent au niveau de l'intelligence. « C'est seulement à travers Dieu,

¹ *DS*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 34.

en Dieu, que la religion convie l'homme à aimer le genre humain ; comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect »¹. Et on n'arrive pas à l'âme ouverte par une dilatation de soi-même. Le clos et l'ouvert sont les extrêmes irréalisables. L'âme humaine, comme mélange de l'esprit et de matière, se situe plutôt entre le clos et l'ouvert. « Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre »². La morale est changeante. La morale, comme la vie, est quelque chose d'évolutif. De la même façon, pour la religion, il y a la religion statique et la religion dynamique. Dans l'ensemble, la société n'est ni close ni ouverte. Elle se trouve entre des deux tendances. Elle se balance entre les deux. Dans cette balance, la société évolue.

Dans sa théorie, Bergson montre que l'évolution de la vie est en fait un résultat de l'interaction entre deux forces contraires : l'énergie spirituelle et l'énergie matérielle. L'évolution de la société est un résultat de deux forces contraires : l'obligation sociale extérieure et l'émotion créative intérieure. La distinction que Bergson fait entre l'intelligence et l'instinct persiste dans sa théorie de la morale. La connaissance et l'action se croisent sur un point, mais elles ont des origines différentes. La connaissance vient de la durée, de la mémoire, de l'intelligence. L'action vient du présent, du corps, de l'instinct. C'est en fait l'opposition entre l'histoire et la religion. « L'histoire est connaissance, la religion est principalement action : elle ne concerne la connaissance, comme nous l'avons maintes fois répété, que dans la mesure où une

¹ *DS*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 62.

représentation intellectuelle est nécessaire pour parer au danger d'une intellectualité¹ ». Nous voyons maintenant pourquoi Bergson préfère utiliser statique et dynamique pour caractériser la religion. Elle est principalement l'action. Elle est plus proche de l'instinct social qui représente la tendance close.

Mais nous ne pouvons pas sous-estimer l'importance de la religion. La vie est le croisement de deux forces. On ne peut pas évaluer la vie d'un point de vue sans prendre en compte l'autre. Dans *Les deux sources*, Bergson utilise une métaphore pour souligner son importance. « Les gestes du nageur paraîtraient aussi ineptes et ridicules à celui qui oublierait qu'il y a de l'eau, que cette eau soutient le nageur, et que les mouvements de l'homme, la résistance du liquide, le courant du fleuve, doivent être pris ensemble comme un tout indivisé² ». L'homme, en tant qu'être vivant, n'est pas un esprit pur. Il a l'intelligence. Il accumule des savoirs par la connaissance. C'est finalement pour l'action. C'est pour réaliser plus de liberté dans l'action de la vie.

Même si la religion est plus proche de l'instinct social, sa caractéristique intellectuelle est évidente. Bergson souligne l'importance de la croyance d'un au-delà après la vie dans les religions, parce que cette croyance dépasse la limite du présent, qui est essentiellement la caractéristique de l'intelligence. « Car l'être intelligent ne vivait plus seulement dans le présent ; il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de

¹ *DS*, p. 211.

² *Ibid.*, p. 212.

l'attachement à la vie¹ ». Par la notion de la vie au-delà, accompagnée souvent par la notion de l'incarnation, la religion prolonge le principe de l'intelligence qui va plus loin que ce que l'intelligence elle-même peut faire.

Chez Bergson, entre la raison pure et la raison pratique, il n'y pas de fossé infranchissable, comme celui que creuse Kant. Il admet que la connaissance et l'action sont hétérogènes. Mais la connaissance est pour l'action, et l'action est une source importante de la connaissance. Cependant Bergson creuse un fossé infranchissable entre la raison personnelle et la raison sociale. La raison personnelle et la raison sociale sont totalement hétérogènes. On ne peut pas arriver à la raison sociale par élargissement de la raison personnelle. Elles ne sont pas au même niveau. La société est au-dessus des individus. Elle est un organisme composée par des individus, comme un organisme biologique composé par des cellules. Le principe du milieu interne de l'organisme biologique est aussi applicable à la société. Sur ce point, nous revoyons l'influence de Claude Bernard. La société est un milieu intérieur pour les individus. Par une interaction entre les individus, ce milieu acquiert une stabilité dynamique.

Quand nous comparons les sociétés avec les organismes biologiques, il devient plus facile de comprendre la distinction que Bergson fait entre la société ouverte et la société close. Quand nous regardons l'histoire de l'évolution de la vie biologique, nous voyons qu'il y a des organismes qui ne changent presque pas depuis leur apparition et qu'il y a des organismes qui évoluent sans cesse. On peut assimiler une

¹ *DS*, p. 222.

société close à un organisme qui ne change pas ou qui change très lentement, et une société ouverte à un organisme qui évolue beaucoup plus vite. Ce n'est pas dire que les organismes qui changent plus vite ont un milieu intérieur plus instable. Au contraire, la plupart des êtres vivants qui évoluent le plus vite, par exemple les animaux homéothermes, ont leur milieu intérieur plus stable que les êtres vivants qui changent lentement, c'est-à-dire les animaux poïkilothermes, les plantes, les champignons, et les organismes unicellulaires. Ce sont les organismes qui adoptent la multiplication sexuelle qui changent plus vite. La multiplication sexuelle accélère non seulement la vitesse de changement entre les générations, mais aussi la vitesse de renouvellement de la banque des gènes d'une espèce. Si on appelle « organismes ouverts » les organismes qui changent plus vite, leur ouverture ne signifie pas la stabilité de leur milieu intérieur. Cette ouverture est plutôt le rapport entre un organisme et la banque des gènes de son espèce, qui est quelque chose de plus universel pour un organisme. Une société ouverte est peut-être alors plus stable que celle qui est close. Mais elle est plus ouverte à l'universalité de l'humanité entière.

Nous devons aller un peu plus loin sur la banque des gènes. Quand on parle de l'évolution, l'espèce est une notion indispensable. Mais qu'est-ce qu'une espèce ? Dans notre expression quotidienne, nous préférons dire que les espèces évoluent. Comme pour le malentendu de la notion du temps, c'est un malentendu de la notion d'espèce. Rappelons-nous les *Catégories* d'Aristote. Nous voyons que la notion d'espèce est une notion spatiale, fondée sur la simultanéité. C'est une notion horizontale et non verticale. C'est une fausse question de se demander si les ancêtres

et leurs descendants appartiennent à la même espèce. Quelquefois on ne peut même pas se demander si les parents et leurs enfants appartiennent à la même espèce. Homo sapiens est un descendant des anthropoïdes. Est-ce une question légitime de se demander s'ils appartiennent à la même espèce ? La notion d'espèce se base toujours sur la notion de société des animaux et sur le principe de reproduction sexuelle. Les membres d'une société peuvent s'accoupler et avoir des descendants. Mais cette définition n'est pas suffisante. Avant le verbe « s'accoupler » il faut ajouter un adverbe « spontanément », pour exclure les interventions humaines. Après « des descendants » il faut ajouter « qui peuvent continuer à avoir des enfants avec des accouplements spontanés ». Le cheval et l'âne peuvent avoir des descendants communs, c'est-à-dire le mulet. Mais cheval, âne et mulet ne peuvent sans doute pas être classés comme une même espèce. Le mulet, en tant que descendant du cheval et de l'ânesse, ne peut avoir aucun descendant sans le recours au clonage possible aujourd'hui. Avec la découverte du gène au niveau moléculaire, cette notion de l'espèce fondée sur la notion de la société des animaux doit être renouvelée. Une espèce est une société des êtres vivants dont les membres partagent la même banque de gènes. Ces gènes se conservent chez les membres de la société. Avec la vie sociale, notamment la vie sexuelle, les gènes circulent parmi les membres de la société et entre les générations. Aujourd'hui, avec les recherches sur les gènes au niveau moléculaire, les notions de vie sociale et de vie sexuelle sont beaucoup élargies. On a trouvé l'origine de la vie sexuelle dans les relations entre le virus et la bactérie. Pendant la multiplication des virus, qui est non-sexuelle, il y a aussi des échanges de

gènes. La banque des gènes est donc un phénomène universel pour tous les êtres vivants.

L'évolution de la vie est principalement le renouvellement de la banque de gènes. Il y a de nouveaux gènes causés par la mutation. L'apparition d'un nouveau gène commence toujours par un individu. Si ce nouveau gène apporte un bénéfice, il sera conservé et distribué petit à petit à la plupart de la population. Il devient alors dominant dans la banque. Il y a des gènes qui deviennent inutiles et qui sont rejetés. La banque des gènes évolue beaucoup plus lentement, comparée à la vie de ses individus.

La banque des gènes nous fournit une possibilité de renouveler notre notion de la société et de mieux comprendre la relation entre la société et ses membres. Les membres d'une société se distinguent l'un de l'autre, chacun avec sa spécificité, mais ils partagent quelque chose de commun. Du point de vue de la vie biologique, c'est la banque des gènes. Du point de vue de la vie spirituelle, c'est la personnalité sociale ou nationale. Ici nous reprenons le problème de la personnalité chez Bergson, que nous avons laissé de côté.

Nous voyons que Bergson ne touche pas du tout au problème de la personnalité sociale dans les conférences d'Édimbourg en 1914. Cette question n'apparaît que lors de la conférence de Madrid en 1916. Bergson liste deux théories opposées sur la personnalité nationale. Aucune ne le satisfait. « Je cite les deux thèses, je les décris, je ne les juge pas, je ne les apprécie pas : je ne fais que constater qu'elles sont face à

face¹ ». Une thèse propose de traiter les sociétés comme des personnes. L'autre thèse dit que les sociétés ne sont pas des personnes, que seule les individus sont des personnes. Bergson analyse les idées philosophiques qu'elles impliquent. Pour la première thèse, « l'humanité idéale sera un ensemble de nations, qui, toutes, grandes ou petites, fortes ou faibles, chacune avec sa mission et son destin à réaliser dans le monde, travailleront à cette mission, et ainsi, grâce à l'introduction dans le monde de la plus grande variété possible de caractères nationaux, y développeront la somme la plus grande possible de richesse et de beauté morale, grâce à l'accord entre les nations qui travailleront et coopéreront ensemble, d'une manière organique, comme des êtres vivants² ». Pour la seconde thèse, « c'est l'idéal d'une humanité unifiée, mais par d'autres moyens ; car s'il est vrai que la force est, pour une nation, le seul moyen et le seul signe de son bon droit, une nation qui aurait, par exemple, assez de puissance militaire et industrielle pour affronter les autres grandes nations et, en conséquence, le reste du monde, cette nation aurait le droit – et je dirai même, elle aurait le devoir – d'imposer sa domination et son organisation au monde entier³ ». Ce qui nous choque c'est « l'hésitation » de Bergson entre ces deux thèses. Pourquoi dit-il qu'il ne veut pas juger ? La première thèse ne correspond-elle pas à La Société des Nations après la première guerre mondiale ou à L'organisation des Nations Unies après la seconde guerre mondiale ? Le rôle du président des États-Unis Woodrow Wilson dans la fondation de La Société des Nations nous rappelle les missions

¹ *EPh*, p.531.

² *Ibid.*, p.532.

³ *Ibid.*, p.532-533.

politiques de Bergson pendant et après la première guerre mondiale. Philippe Soulez nous raconte en détail ces missions dans *Bergson politique*¹ et dans la biographie *Henri Bergson*² dont la deuxième partie est complétée par M. Worms. La deuxième thèse ne correspond-elle pas à l'ambition de l'Allemagne qui provoque la première guerre mondiale ? Bergson pense qu'elle « est le développement de quelques idées du grand philosophe Hegel³ ». M. Camille Riquier et M. Ghislain Waterlot notent sur ce point : « Hegel est identifié comme philosophe de la Prusse. Bergson oppose une Allemagne « éprise de beauté morale » et qui « se déclarerait fidèle à Kant », à une Allemagne « devenue définitivement une nation de proie » et qui « se réclame de Hegel ». Bergson ne lit guère Hegel...⁴ ». La conférence a eu lieu en 1916, la France et l'Allemagne étaient en guerre ce moment-là. Pourquoi Bergson n'exprime-t-il pas franchement sa préférence à la première thèse ? Pense-t-il que c'est si évident que l'on n'a pas besoin de le dire ?

Son insatisfaction sur la deuxième thèse est évidente. Mais ce n'est pas dire qu'il est totalement satisfait pour la première thèse. Entre deux thèses opposées, Bergson ne choisit souvent ni l'une ni l'autre. Comme il critique à la fois l'idéalisme et le réalisme, il n'accepte ni l'une ni l'autre. Son opinion est plus proche de la première. Mais quelques modifications sont nécessaires. Cette thèse propose que les nations travaillent et coopèrent ensemble d'une manière organique. L'humanité idéale serait un organisme dont « les différentes parties s'entendent, se développent librement et

¹ SOULEZ Philippe, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.

² SOULEZ Philippe et WORMS Frédéric, *Henri Bergson*, Flammarion, 1997.

³ *EPh*, p.531.

⁴ *Ibid.*, p.633.

spontanément, et concourent toutes à l'harmonie de l'ensemble, en donnant à cet ensemble la plus grande beauté et la plus grande richesse¹ ». On voit là une république platonicienne élargie. On arrivera peut-être à une harmonie de l'ensemble, mais souvent d'une manière cruelle. Comme on le voit dans la biologie, l'harmonie de la jungle se réalise par une concurrence sévère entre les espèces et parmi les individus de la même espèce. Le résultat est catastrophique quand on essaie d'éliminer cette cruauté, comme nous le voyons dans le cas de Kaibab. Avec cette harmonie, il y a un mal légitime. L'harmonie de l'organisme est une problématique. Bergson le sent, mais il ne donne pas une explication claire. C'est Canguilhem qui s'avance dans cette direction.

3. La religion statique et la religion dynamique

Nous allons maintenant revenir au problème que nous avons mentionné ci-dessus. Bergson applique la distinction entre clos et ouvert à la société. Mais pour la religion, il adopte une autre distinction : statique et dynamique. Pourquoi cette différence ?

Rappelons-nous la sélection naturelle. Elle se base sur la présupposition qu'il y a une contradiction entre la surabondance de la reproduction des êtres vivants et la rareté des ressources naturelles indispensables pour les êtres vivants. C'est le cœur du darwinisme. Bergson l'incorpore dans ses théories de l'évolution, non seulement celle de la vie biologique dans *L'évolution créatrice*, mais aussi celle de la pensée dans *Les deux sources*. Il y a une contradiction entre la surabondance de la création de l'esprit

¹ *EPh*, p.532.

et l'exigence de la vie sociale.

La société ouverte demande un amour pour l'humanité dans son ensemble. Mais cet amour est « irraisonnable » et « irréalisable » pour un individu mortel. Bergson nous montre qu'il n'est possible d'arriver à la notion de l'humanité entière ni par l'élargissement de la notion de nation ni par le prolongement de la sympathie personnelle. Alors d'où vient cet amour pour l'ensemble de l'humanité ? La réponse de Bergson est le mysticisme. L'origine de cet amour est mystique. L'intelligence ne peut pas l'expliquer. En tant qu'être mortel, avec son corps limité, c'est-à-dire avec une force d'action limitée, l'homme ne peut jamais appliquer cet amour à l'ensemble de l'humanité. Comme nous le mentionnons ci-dessus, dans la vie, ce qu'on voit le plus souvent c'est la concurrence sévère parmi les hommes, qui est un mal légitime et légitimé.

Pour Bergson, l'existence de l'intuition mystique est une preuve de la surabondance de la création de l'esprit. L'esprit s'occupe non seulement de son corps qui est le présent, mais aussi de quelque chose de purement spirituel. Le sentiment mystique est quelque chose d'inexplicable par l'intelligence, parce que l'intelligence ne vise que la matière. Le sentiment mystique est hors de la portée de l'intelligence. Il est mystérieux pour l'intelligence. Il « ne prolonge pas un instinct...ne dérive pas d'une idée...n'est ni du sensible ni du rationnel...est à la racine même de la sensibilité et de la raison...livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création...est d'essence métaphysique encore plus que morale¹ ». En fait, il est inné

¹ DS, p. 248.

dans l'élan vital.

L'intelligence et l'intuition sont les deux aspects indispensables pour l'ascendance de l'élan vital. Elles contribuent à la liberté humaine de manières différentes. La vie est le choc entre l'énergie spirituelle et l'énergie matérielle, qui se font obstacle l'une à l'autre. Sans l'obstacle de la matière, l'esprit serait totalement libre. L'esprit retarde la chute de la matière. L'homme est l'être vivant qui obtient le plus de liberté sur cette planète. Mais il est loin d'être divin. Dans *Les deux sources*, Bergson décrit ainsi la condition de l'humanité et le rôle de l'intelligence : « Le grand obstacle qu'ils rencontreront est celui qui a empêché la création d'une humanité divine. L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front : en d'autres termes, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail¹ ». Pour élargir la liberté humaine, il faut travailler à la fois sur deux aspects. D'un côté, il faut diminuer l'obstacle causé par la matière. C'est le rôle de l'intelligence. De l'autre côté, il faut améliorer la force créatrice de l'esprit. Pour l'intelligence, il faut « intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et

¹ DS, p. 249.

sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination¹ ». Mais pour le sentiment mystique, « c'était de ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate, évidemment impossible, mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale² ». L'intelligence et l'intuition sont créatives. L'intelligence s'adresse à la manière mécanique et l'intuition s'adresse à la manière mystique.

Bergson termine sa dernière œuvre *Les deux sources* par une comparaison entre la mécanique et la mystique. Bergson ne choisit pas entre les deux. Il en fait plutôt une analyse profonde.

La mécanique est un « moyen dangereux³ ». La mécanique et la mystique sont deux tendances contraires mais complémentaires. Le problème est que la mécanique veut prendre toute la place. Elle oublie qu'elle a besoin de tirer sa force d'invention de la mystique. Malgré ce défaut, l'importance de l'invention mécanique est évidente. « On ne voit pas de raison pour que l'humanité abandonne la voie de l'invention mécanique, une fois qu'elle y est entrée⁴ ». Au contraire de Heidegger qui critique

¹ *DS*, p. 249.

² *Ibid.*, p. 250.

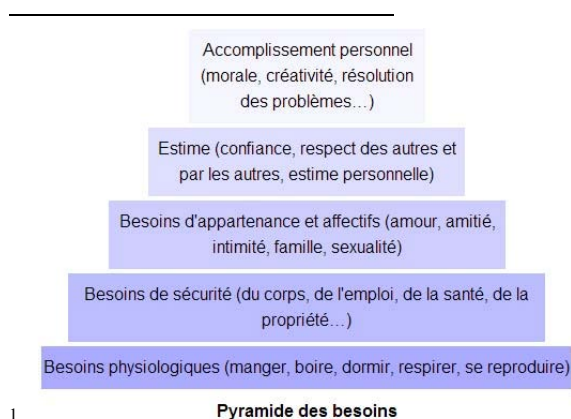
³ *Ibid.*, p. 249.

⁴ *Ibid.*, p. 324.

sévèrement la mécanisation moderne, Bergson est un philosophe qui défend le développement des sciences et des techniques modernes. Est-ce l'esprit d'invention qui suscite des besoins artificiels ou est-ce le besoin artificiel qui oriente l'esprit d'invention ? Il soutient la seconde hypothèse. Ce ne sont pas les sciences et les techniques modernes qui agrandissent de plus en plus le désir humain. Au contraire, c'est notre désir jamais satisfait qui entraîne une modernisation de plus en plus artificielle. « Il n'y a donc pas eu, comme on serait porté à le croire, une exigence de la science imposant aux hommes, par le seul fait de son développement, des besoins de plus en plus artificiels...Mais la vérité est que la science a donné ce qu'on lui demandait et qu'elle n'a pas pris ici l'initiative ; c'est l'esprit d'invention qui ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité¹ ». Dans la société démocratique moderne, l'esprit d'invention prend une place de plus en plus importante. Mais il est aussi vieux que l'humanité. L'invention ne manque jamais à l'histoire humaine. Tous les progrès scientifiques ou techniques sont aussi inventifs. Les hommes modernes semblent exprimer de plus en plus de demandes, parce que la progression de la productivité permet aux gens d'aspirer à des besoins de niveaux supérieurs dans la hiérarchie de ces besoins. La plupart du temps de l'histoire humaine, l'homme ne poursuit que des besoins les plus primitifs. Tant qu'ils n'ont pas été satisfaits, l'homme ne peut pas autoriser son énergie limitée à poursuivre des besoins élevés. Nous voyons ici une ressemblance entre l'analyse de Bergson et celle d'Abraham Maslow, c'est-à-dire sa théorie de l'hiérarchie des besoins, connue aussi

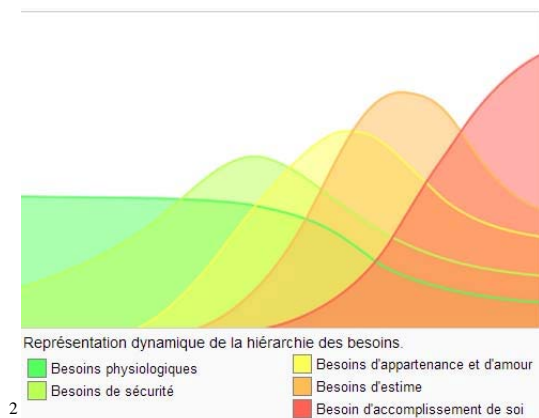
¹ *DS*, p. 325.

comme la pyramide des besoins. Dans la figure originale de Maslow, il souligne la difficulté croissante à satisfaire les besoins supérieurs. Dans cette figure, l'abscisse est le nombre de gens, l'ordonnée est la richesse¹. Aujourd'hui on utilise des figures plus dynamiques pour présenter cette théorie. Par exemple, dans le marketing, on crée une figure dont l'abscisse est la richesse et dont l'ordonnée est l'importance que les gens portent au produit². Si Bergson avait vu la théorie de Maslow, il aurait peut-être ajouté une figure pouvant montrer que tous les niveaux de besoins s'accroissent avec la progression de la productivité. Plus le niveau est haut, plus vite le besoin s'accroît.



Sur la théorie de la pyramide des besoins, voir : MASLOW Abraham, *Devenir le meilleur de soi-même*, traduit par NICOLAIEFF Laurence, Eyrolles, 2008.

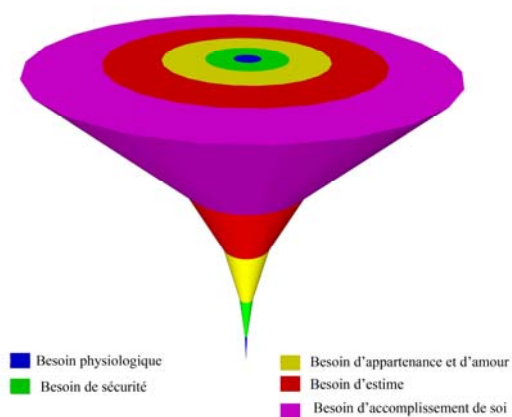
L'origine des figures : http://fr.wikipedia.org/wiki/Pyramide_des_besoins_de_Maslow



L'origine des figures : http://fr.wikipedia.org/wiki/Pyramide_des_besoins_de_Maslow

On peut l'appeler le cône des besoins¹. C'est pourquoi on ne peut jamais être totalement satisfait. Mais ce n'est pas quelque chose de mal. En élargissant son désir, la vie marche résolument vers sa liberté.

Pour autant, la mystique n'est pas un moyen sans danger. Elle diverge en deux directions différentes : la religion statique et la religion dynamique. La mystique est l'origine de la religion. « Nous nous représentons donc la religion comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité ² ». L'intuition mystique a aussi une tendance à prendre toute la place. La religion statique est celle où la mystique a l'intention de ne laisser aucune place à l'intelligence. Elle se concentre sur l'action. Elle maintient la société humaine comme une partie de la nature, et l'homme comme une partie des animaux. Elle ne voit ni la spécificité de la société humaine ni la spécificité de l'homme. Ou plus précisément, elle ne veut pas le faire. C'est pourquoi Bergson l'appelle la religion naturelle. Mais cela ne veut pas dire qu'on peut la mépriser totalement. Elle a aussi une fonction positive. L'intelligence n'est pas parfaite. Elle a des effets négatifs. « De tous les êtres vivant en société, l'homme est



¹

² DS, p. 252.

le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement coordonné ou subordonné à l'intérêt général. Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence¹ ». Dans certains cas, il faut limiter ces effets négatifs de l'intelligence. Il faut mettre la société avant les individus, l'intérêt commun avant l'intérêt personnel. On ne nie pas que l'intelligence puisse arriver à une conclusion pareille. Mais on a besoin d'actions efficaces. Bergson nous dit que l'essence de la religion est juste l'action. La religion est plus puissante pour agir, spécialement la religion statique qui exclut l'hésitation superflue de l'intelligence. « Nous n'avons donc qu'à nous résumer pour définir cette religion en termes précis. C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence² ». Voilà la religion statique. Elle est toute naturelle pour l'homme.

Si on dit que le mysticisme est indispensable à toutes les religions, il faut distinguer le faux mysticisme et le vrai mysticisme. La religion statique se fonde sur le faux mysticisme, la religion dynamique se fonde sur le vrai mysticisme. Bergson utilise quelquefois la religion nouvelle et le mysticisme pur comme synonymes. Bergson donne une définition claire de la religion statique. En revanche, ses descriptions de la religion dynamique et du mysticisme vrai sont toujours vagues. Le vrai mysticisme est rare, exceptionnel. Il est complet, agissant. Il aspire à répandre. La religion dynamique jointe à une intellectualité supérieure, s'oppose à la religion

¹ *DS*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 217.

statique comme la société ouverte à la société close. Dans la version critique des *Deux sources*, M. Frédéric Keck et M. Ghislain Waterlot rédigent une note sur la religion nouvelle¹. Elle est plus facile à comprendre : « l'insertion du mysticisme dans les religions naturelles produit donc une transformation de ces religions. Les croyances encore présentes changent de signification. C'est de ce point de vue qu'on peut parler de transition et surtout que le mysticisme peut être considéré comme une religion. En tant qu'il est à l'état pur et considéré en lui-même, il est une expérience sui generis qui ne relève pas de la religion. En tant qu'il est considéré dans sa transmission et sa diffusion, dans son action parmi la multitude des hommes, il relève bien de la religion et se nomme alors « religion dynamique »² ». Une religion dynamique, au lieu de maintenir l'humanité au niveau d'animal, encourage l'homme à poursuivre sa spécialité rationnelle. Elle garde une place suffisante pour l'invention mécanique. Elle la complète par les sentiments mystiques qui visent l'ensemble de l'humanité et que l'intelligence ne peut jamais fournir par sa logique géométrique. Elle représente la force créatrice de l'esprit. Face à l'avenir incertain, elle se prépare pour prendre une nouvelle forme et un nouveau contenu.

4. La justice

La justice est un problème inévitable pour la philosophie de la morale, spécialement pour celle de Bergson qui se fonde sur sa théorie de l'évolution. Il ne discute pas beaucoup du problème de la justice. Ce terme se présente souvent chez lui,

¹ *DS*, p. 228.

² *Ibid.*, p. 454.

mais il le cite souvent sans y porter une attention spéciale. Cependant, dans *Les deux sources*, nous trouvons une dizaine de pages particulièrement sur la justice¹.

Bergson souligne d'abord l'importance de la notion de la justice : « toutes les notions morales se compénètrent, mais il n'en est pas de plus instructive que celle de justice, d'abord parce qu'elle englobe la plupart des autres, ensuite parce qu'elle se traduit, malgré sa plus grande richesse, par des formules plus simples, enfin et surtout parce qu'on y voit s'emboîter l'une dans l'autre les deux formes de l'obligation² ».

Dans la philosophie, la notion de justice a une longue histoire. Elle a des relations complexes avec beaucoup d'autres notions. « La justice a toujours évoqué des idées d'égalité, de proportion, de compensation. *Pensare*, d'où dérivent « compensation » et « récompense », a le sens de peser ; la justice était représentée avec une balance. Équité signifie égalité. Règle et règlement rectitude et régularité, sont des mots qui désignent la ligne droite³ ». Mais Bergson ne se perd pas dans le chaos troublant de ces notions. Il adopte un moyen beaucoup plus simple pour raconter l'histoire de la notion de justice. Il pense que toutes ces notions relatives se dirigent vers un point commun : l'échange des choses. C'est un phénomène universel dans les sociétés humaines, commençant dans les sociétés les plus rudimentaires sous la forme de troc. Dans n'importe quel échange, il est toujours indispensable de se demander si les deux objets échangés sont de même valeur. On échange des objets de différentes valeurs d'usage. On pense que c'est la valeur d'échange qui définit le taux auquel les objets

¹ *DS*, p. 68-81.

² *Ibid.*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 68.

s'échangent. C'est Adam Smith le premier qui nous expose systématiquement l'essence de la valeur d'échange. Même si Bergson ne le dit pas clairement ici, nous pensons qu'il subit l'influence à la fois directe et indirecte d'Adam Smith. Nous savons que Bergson lit et cite Adam Smith¹. Nous avons mentionné le rapport entre l'économie politique d'Adam Smith et la théorie de la sélection naturelle de Charles Darwin de laquelle Bergson subit beaucoup d'influence. Bergson pense donc la notion de justice qui provient à l'origine des échanges entre objets s'étend graduellement à des relations entre personnes. Il pense aussi que, de la même façon qu'en l'économie politique, des relations entre les personnes ne peuvent jamais se détacher totalement de la prise en compte des choses et de l'échange.

L'économie politique, la sélection naturelle et « la sélection sociale », que nous nommons sociologie bergsonienne, partagent un point commun : arriver à une justice dynamique via la concurrence parmi les individus. Mais cette justice dynamique implique un mal légitime apporté par la concurrence. Quand on parle de la concurrence, il y a non seulement le gagnant et sa supériorité, mais aussi le perdant et son élimination. La justice de l'économie politique se fonde sur la faillite d'innombrables producteurs. Celle de la sélection naturelle se fonde sur les cadavres d'innombrables êtres vivants. Celle de la sociologie bergsonienne se fonde sur la douleur d'innombrables esprits. Bergson admet que « la souffrance est une terrible réalité² ». Mais cela ne nous empêche pas d'être optimistes pour la vie. Il y a des faits empiriques qui nous encouragent à être optimistes : « d'abord, que l'humanité juge la

¹ *DS*, p. 10, 376 : note 37.

² *Ibid.*, p. 277.

vie bonne dans son ensemble, puisqu'elle y tient ; ensuite qu'il existe une joie sans mélange, située par-delà le plaisir et la peine, qui est l'état d'âme définitif du mystique¹ ». L'intelligence ne peut nous fournir aucune raison pour vivre. L'homme est le seul animal qui sait sa mort inévitable. Ce sentiment mystique et intuitif vient de l'élan vital. Il nous permet de garder un espoir pour l'avenir.

Bergson distingue la justice close et la justice ouverte, en correspondance avec la société close et la société ouverte. Comparée avec la justice antérieure des sociétés anciennes, notre justice est plus intégrale et complète. Mais ce n'est pas l'intégralité qui décide l'ouverture. La justice est quelque chose qui évolue avec l'évolution de la société. «On définit volontiers le progrès de la justice par une marche à la liberté et à l'égalité. La définition est inattaquable...Elle vaut pour le passé ; il est rare qu'elle puisse orienter notre choix pour l'avenir² ». C'est la concurrence qui amène la justice, et ce sont les modalités de la concurrence qui décide du dynamisme de la justice.

Pour analyser le caractère de la concurrence, nous commençons par l'économie. La microéconomie encourage une concurrence libérale. Mais nous ne devons pas oublier les deux conditions qu'elle exige : les agents économiques doivent être totalement rationnels et ne rechercher que le maximum du profit économique ; l'information doit être absolument transparente. Ces présuppositions sont irréalisables jusqu'à présent. Et nous ne voyons pas la possibilité de les réaliser à court terme. Ce n'est pas dire que la microéconomie est une hypothèse fausse et inutile. À partir de cette hypothèse, nous voyons que la concurrence actuelle n'est pas parfaite. Elle

¹ *DS*, p. 277.

² *Ibid.*, p. 79.

évolue peut-être dans de mauvaises directions : le monopole absolu, le monopole oligarchique, le dumping, la crise économique, etc. La meilleure concurrence est souvent la plus vulnérable. La justice est quelque chose que nous devons ambitionner avec force. Une raison d'état supérieure à la raison des individus est aussi indispensable. Depuis le vingtième siècle, on réalise de plus en plus la nécessité de la macroéconomie. Cependant il faut aussi se prémunir contre l'accroissement du pouvoir public qui tend à écraser l'impulsion créatrice des individus. L'effondrement de l'économie planifiée de l'Union soviétique et de la Chine avant la réforme économique prouve le danger de cette tendance. Aujourd'hui on préfère adopter un mélange de marché libre et de marché planifié. Il est difficile de trouver un équilibre entre les deux.

Dans le domaine de la biologie, on réalise aussi la vulnérabilité de l'organisme et du système écologique. Le cancer ne vient pas de l'extérieur de l'organisme. C'est plutôt un déséquilibre dans l'organisme. Certaines cellules commencent à s'accroître de manière incontrôlable et dépassent leur capacité d'adaptation à l'organisme. Comme Canguilhem nous le montre, la stabilité du milieu intérieur de l'organisme est une stabilité dynamique, un résultat de l'interaction dynamique parmi les systèmes, les parties, les organes et les cellules. Quelques fois cette stabilité semble être une courte phase entre les instabilités. La stabilité n'est que temporaire et l'instabilité est le mode universel. Comme Bergson le dit, la vie n'est qu'un retardement de la chute de la matière. L'organisme s'écroule enfin et revient à la matière. C'est pareil pour le système écologique qui est supérieur à l'organisme. Dans le cas du plateau de Kaibab

nous constatons sa vulnérabilité. Avec le développement de la société industrielle, le système écologique est menacé globalement. Après la seconde guerre mondiale, comment acquérir un développement durable et maintenir une harmonie entre la société humaine et la nature devient un thème sérieux pour l'ensemble de l'humanité.

La concurrence sociale est beaucoup plus sévère et beaucoup plus variée que la concurrence régnant dans les domaines économique et biologique. Elle est souvent plus cruelle et plus vaine. Sa forme extrême est la guerre. On se bat non seulement pour un profit économique ou pour vivre, mais aussi pour le prestige, pour la gloire. Quand on étudie l'histoire humaine, la flamme des guerres est souvent agitée par des petites étincelles de vengeance « œil pour œil, dent pour dent » réclamée par la justice ancienne. Les historiens analysent souvent, de manière rationnelle, des raisons et des tensions plus profondes pour les guerres, pour prouver le caractère inévitable préexistant avant l'élément détonateur. Cette inévitabilité vient souvent du principe « œil pour œil, dent pour dent ». La guerre ne survient qu'entre les sociétés closes et naturelles, car chaque société veut obtenir le maximum de son intérêt. Ce n'est pas quelque chose de condamnable. Mais en faisant ainsi, on ne récolte souvent que des mauvais résultats. Le « Dilemme du prisonnier¹ » nous montre que la justice n'est pas un « jeu à somme nulle ». La coopération est souvent une meilleure méthode. Mais

¹ C'est un modèle typique du « jeu à somme non nulle ». Il est souvent exposé comme suivant :

Deux suspects sont arrêtés par la police. Mais les agents n'ont pas assez de preuves pour les inculper, donc ils les interrogent séparément en leur faisant la même offre. « Si tu dénonces ton complice et qu'il ne te dénonce pas, tu seras remis en liberté et l'autre écoperà de 10 ans de prison. Si tu le dénonces et lui aussi, vous écoperiez tous les deux de 5 ans de prison. Si personne ne se dénonce, vous aurez tous deux 6 mois de prison.

elle n'est pas gratuite. Pour Bergson, ce sont des inventions mécaniques, c'est-à-dire les sciences, qui nous fournissent les conditions pour réaliser de meilleures coopérations. Il évoque cette direction, mais il ne va pas plus loin. C'est Michel Foucault qui décrit enfin en détail comment des développements techniques changent radicalement la structure du pouvoir, lequel est une manière importante de la collaboration humaine. Mais entre Bergson et Michel Foucault, nous ne devons pas oublier Georges Canguilhem.

Dans l'ensemble, Bergson propose une évolution sociale et une évolution de la justice dynamiques. « Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire¹ ». « L'évolution sociale n'est pas celle d'une société qui se serait développée d'abord par une méthode destinée à la transformer plus tard² ». L'évolution sociale, pareille à l'évolution de la vie, est une création face à l'avenir, vers l'avenir et pour l'avenir. L'origine de cette création commence chez les individus. « L'idée moderne de justice a progressé ainsi par une série de créations individuelles qui ont réussi, par des efforts multiples animés d'un même élan³ ». Cette proposition implique en fait un type d'héroïsme ou d'élitisme. Comme M. Worms le remarque, « elle (l'idée de justice) est, pour Bergson, [...] une conquête effectuée par certains hommes exceptionnels qui dépassent par là les limites de l'espèce et reviennent au principe même de la vie et de l'esprit⁴ ». C'est dans la vie sociale que la création des individus se répand et devient sociale. La concurrence sociale peut être un jeu à somme négative, nulle ou positive. Elle dépend

¹ *DS*, p. 312.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 79.

⁴ WORMS Frédéric, « Bergson et Jaurès : la justice et l'histoire », dans *Annales V*, p. 161-162.

de la manière dont se développent la concurrence et la productivité. Il insiste sur la concurrence. Il soutient un élitisme. Mais il est évidemment un philosophe démocratique.

Conclusion provisoire

La pensée bergsonienne forme un système métaphysique dont nous avons analysé la structure générale et la logique interne. Nous avons mis en évidence que ce système présente quelques difficultés radicales et insurmontables.

La distinction entre l'instinct et l'intelligence constitue la première difficulté. Bergson souligne en permanence la coopération entre l'instinct et l'intelligence. Mais dans cette coopération, l'instinct est dans une position privilégiée, car toutes les connaissances intellectuelles doivent revenir au niveau de l'instinct pour que la vie puisse les utiliser. L'intelligence est en fait un outil qui sert l'instinct, ce qui est contradictoire avec la hiérarchie que Bergson établit pour l'évolution de la vie. L'intelligence doit être un niveau supérieur à l'instinct. De plus, une philosophie de la durée, ou de l'instinct, est elle-même une négation de cette distinction. Si une philosophie de la durée était possible, la durée devrait être reconnue et contrôlable par l'intelligence. Dans ce cas-là, comment peut-elle être instinctive ou intuitive ? Bergson croit que la connaissance est d'abord appréhendée par une intuition et puis analysée par l'intelligence. Pourquoi la connaissance intuitive fait-elle finalement un détour dans l'intelligence pour revenir à l'instinct ?

La deuxième difficulté réside dans le dualisme radical qu'il propose et qui n'est pas suffisamment radical. Le dualisme radical est celui qui s'établit entre la matérialité et la spiritualité. Mais il n'existe pas. La matière n'est pas la matérialité pure et l'esprit n'est pas la spiritualité pure. La matière et l'esprit ont l'un et l'autre une durée. Mais

ils se différencient par les directions opposées de cette durée. Ni l'énergie spirituelle ni l'énergie matérielle ne peuvent être éliminées. Elles sont enfermées dans un même univers où l'une s'oppose à l'autre. Dans ce cas-là, leur interaction devient un mouvement éternel. Deux choses qui sont toujours attachées l'une à l'autre ne forment-elles pas une entité unique ?

Troisièmement, l'énergie spirituelle est fragmentée par l'énergie matérielle en petits morceaux, c'est-à-dire les êtres vivants. On va naturellement rechercher quels sont les états primitifs de l'énergie spirituelle et de l'énergie matérielle. Comment cette fragmentation s'est-elle passée ? Pour ces deux énergies, pourquoi ce processus de fragmentation est-il irréversible ?

Quatrièmement, comme l'énergie spirituelle ne peut pas disparaître, chaque fragment de cette énergie ne peut pas être éliminé. Il devient donc difficile d'expliquer pourquoi certains êtres vivants tombent dans la torpeur, alors que d'autres se réveillent. Si l'on condamne la matière, comme Bergson le fait, ce ne sont pas les vivants qui tombent dans la torpeur, mais au contraire c'est la matière qui les abasourdit ; ce ne sont pas les vivants qui se réveillent, au contraire c'est la matière les réveille. La vie devient alors une esclave passive de la matière.

Ces difficultés significatives nous conduisent à la philosophie de Canguilhem. Pour Canguilhem, ces difficultés proviennent du fait que Bergson néglige un thème important pour la vie : la maladie. La pathologie doit être prise en compte pour une philosophie de la vie.

Deuxième partie. La connaissance et la vie chez Canguilhem

Dans cette partie, nous allons étudier la notion de connaissance et la notion de vie chez Canguilhem. Une analyse du rapport entre Bergson et Canguilhem est indispensable pour cette étude. La pensée canguilhemienne se fonde sur une réflexion et une critique de la pensée bergsonienne.

La pensée de Canguilhem comporte deux aspects : une connaissance de la vie et une épistémologie fondée sur la connaissance de la vie. Sa connaissance de la vie se divise en deux phases, dont la ligne de séparation est la découverte de l'ADN dans les années cinquante du vingtième siècle qui témoigne que la biologie arrive au niveau moléculaire. La première phase est une connaissance de l'organisme fondée principalement sur la théorie cellulaire. Dans la deuxième phase, il inclut la découverte de l'ADN dans son champ de recherche. Mais nous ne pouvons pas en exiger trop. Il n'arrive pas au niveau de François Jacob dans *La logique du vivant* ou de François Dagognet dans *Le vivant*, sans parler des développements qui ont suivi. Mais avec la nouvelle notion de la vie, Canguilhem développe son épistémologie.

La connaissance de la vie est une connaissance des êtres vivants par les êtres vivants. L'histoire de la connaissance de la vie est aussi une histoire des êtres vivants et une histoire de la connaissance elle-même. La théorie de la connaissance de la vie est aussi une théorie de la connaissance elle-même. L'homme est sans doute le sujet de la connaissance. Mais il est aussi l'objet de la connaissance. En tant qu'un objet de la connaissance, l'homme subit aussi une normalisation de la connaissance. C'est pourquoi ce domaine est favorable à la fois pour une étude de la vie et une étude de la connaissance.

L'enjeu de ces études est l'« histoire ». C'est dans l'histoire de la connaissance de la vie qu'on peut voir comment la vie est connaissable et comment la connaissance est vitale. La vie et la connaissance deviennent enfin la même chose. Il faut comprendre la vie dans la connaissance et la connaissance dans la vie.

Chapitre I. La connaissance de la vie

Chez Canguilhem, la connaissance de la vie est subordonnée à l'épistémologie de la connaissance de la vie. Il choisit l'histoire de la connaissance de la vie comme le laboratoire de son épistémologie. Son point de départ est l'épistémologie et son but est aussi l'épistémologie. Mais l'importance de cette philosophie de la vie ne doit jamais être sous-estimée. Dans ses recherches de l'histoire de la connaissance de la vie, on peut voir comment notre entendement approche petit à petit l'essence de la vie.

On peut diviser la connaissance de la vie chez Canguilhem en deux phases par la découverte de la structure moléculaire de l'ADN, qui marque le début de l'époque moléculaire de la biologie et qui apporte une notion informative de la vie.

Dans la première phase, par des études de l'histoire de la biologie et des études de la pathologie, Canguilhem raconte une histoire de libération de la vie qui est au début traitée comme une réaction passive de l'organisme au milieu et finalement reconnue comme une force autonome capable à la fois d'échecs et de réussites. Il est d'accord avec Bergson pour définir l'essence de la vie par la liberté. Il voit les points laissés ouverts dans la métaphysique bergsonienne de la vie. Il commence là où Bergson s'arrête.

Dans la deuxième phase, avec la notion informative de la vie, Canguilhem voit plus clairement la compatibilité entre la connaissance et la vie, qui sont au fond les systèmes d'information. Il annule la distinction entre la technique et la science, qui est de fait une autre expression de la distinction entre l'instinct et l'intelligence chez

Bergson et de la distinction entre la pratique et la connaissance dans l'épistémologie traditionnelle. Il réunit la technique et la science dans le même jeu de la vérité.

I. Connaissance de la vie

Notre analyse de la première phase se base sur son œuvre qui a pour titre *La connaissance de la vie*. C'est un recueil d'essais publié en 1952. Son projet philosophique dans cet ouvrage « est de mesurer la connaissance de la vie à l'aune de la vie elle-même¹ ». Mais la vie elle-même est toujours inséparable de la connaissance de la vie. C'est dans l'histoire de la connaissance de la vie que nous connaissons la vie elle-même.

Les articles dans la partie de philosophie sont organisés non seulement dans un ordre chronologique, mais aussi dans un ordre logique. En premier lieu, Canguilhem analyse le principe général. L'histoire de la biologie montre que la biologie est à la fois mécaniste et vitaliste. C'est vrai que la biologie est de plus en plus mécaniste. Mais cela ne veut pas dire que le vitalisme est abandonné et éliminé. En fait, la biologie est aussi de plus en plus vitaliste. Puis, Canguilhem présente des démarches concrètes. Qu'est-ce que l'organisme ? Quel est le rapport entre le vivant et son milieu ? Si la vie évolue avec des changements du milieu, est-il possible de trouver une norme normale pour la vie ? Pourquoi la vie tombe-t-elle malade ? Le monstrueux est-il une maladie ? On peut organiser ces questions par un ordre chronologique dans l'histoire de la biologie. Mais il est également possible de les relier par un ordre logique : le

¹ DEBRU Claude, « Georges Canguilhem : la connaissance de la vie », dans *Lambertiana*, édité par BOUR Pierre Édouard et ROUX Sophie, Paris, Vrin, 2010, p. 97.

développement de la notion de plus en plus vitaliste de la vie. Dans l'histoire de la biologie, la notion de vie approche de plus en plus la notion de liberté. La vie, c'est la liberté.

1. Organisme et machine

Dans le cadre de la théorie cellulaire, au niveau biologique, la connaissance de la vie signifie une connaissance de l'organisme. La notion de l'organisme est son enjeu. Qu'est-ce alors que l'organisme ?

Depuis longtemps, on pense que l'organisme se distingue radicalement du monde inorganique par le caractère spécifique de son mouvement. Mais avec le développement de la biologie, la distance entre l'organisme et le monde inorganique disparaît petit à petit. On introduit de plus en plus le mécanisme pour expliquer l'organisme. Le corps des êtres vivants, est-ce une machine ou un organisme ? Le vitalisme ou l'animisme était dominant dans l'antiquité. Pour les sciences modernes, le mécanisme est beaucoup plus dominant. L'organisme est traité comme une machine depuis la Renaissance. Il n'est qu'une machine plus complexe et plus subtile. Mais le mécanisme peut-il exclure le vitalisme de la biologie ? Non, comme Canguilhem le note : « après avoir été longtemps admise comme un dogme par les biologistes, la théorie mécanique de l'organisme est aujourd'hui tenue par les biologistes se réclamant du matérialisme dialectique comme une vue étroite et insuffisante¹ ». Par son analyse de l'histoire de la théorie cellulaire, Canguilhem nous montre que l'histoire de la

¹ CV, p. 129.

théorie cellulaire est plutôt une dialectique entre le mécanisme et le vitalisme. Ils sont indispensables l'un à l'autre. C'est par un balancement entre ces deux tendances que la biologie avance.

La biologie doit rester ouverte à la fois au mécanisme et au vitalisme. C'est un mélange : des explications mécanistes avec des idées directrices vitalistes. C'est la direction que prend Claude Bernard pour la biologie avec sa méthode de l'expérimentation. Canguilhem souligne certainement une autre fois encore l'importance de ce mélange, pour qu'on n'oublie pas, comme on le fait souvent, le conseil de Claude Bernard. Cependant il va sans doute plus loin. Il découvre qu'un sens manque à la dialectique entre le mécanisme et le vitalisme. « Le problème des rapports de la machine et de l'organisme n'a été généralement étudié qu'à sens unique. On a presque toujours cherché, à partir de la structure et du fonctionnement de la machine déjà construite, à expliquer la structure et le fonctionnement de l'organisme ; mais on a rarement cherché à comprendre la construction même de la machine à partir de la structure et du fonctionnement de l'organisme¹ ». Il ne veut pas nier la valeur de l'explication de l'organisme à partir de la machine. Mais il souligne qu'il y a un autre sens oublié : penser la machine à partir de l'organisme. C'est un conseil inspirant. En le suivant, Michel Foucault renverse le rapport entre le corps et l'esprit : ce n'est pas le corps qui est la prison de l'esprit, mais au contraire c'est l'esprit qui est la prison du corps. Canguilhem lui-même vise un « renversement du rapport traditionnel entre machine et organisme² ».

¹ CV, p. 130.

² *Ibid.*, p. 130.

Canguilhem analyse d'abord le sens positif du rapport traditionnel. Il consiste en une assimilation de l'organisme à la machine. Ce n'est pas difficile de constater son insuffisance. Cependant son sens positif est souvent oublié. Chez Aristote, l'âme est l'origine et le principe de tous les mouvements. Sans l'âme, il n'y aurait pas de mouvement. Il y a aussi certainement une hiérarchie des âmes. Tous les mouvements viennent en fait de l'âme la plus supérieure de l'univers : Dieu. Quand Descartes limite la fonction de l'âme au jugement, il faut naturellement trouver un nouveau principe pour la vie. Descartes ne peut pas concevoir un univers de mouvement absolu. Même Newton, après avoir proposé les lois du mouvement, garde encore une place pour Dieu dans son système, comme premier animateur. Quelle est l'origine des mouvements dans l'univers ? Le développement de la physique après Newton semble le révéler petit à petit. Mais plus on avance, plus on est embarrassé. Jusqu'à aujourd'hui, l'origine de l'univers et de ses mouvements est une question à laquelle on est loin d'avoir répondu. L'hypothèse la plus répandue aujourd'hui, c'est-à-dire le Big-bang, semble plus incroyable que les miracles dans la Bible. Pour la vie, ce mouvement particulier et complexe, le développement de son principe est plutôt en retard comparé à celui de la physique. Même à l'époque de Bergson, on est d'obliger de supposer que la vie vient d'une énergie de l'esprit qui évolue en sens inverse de l'énergie matérielle. Canguilhem est heureux d'avoir l'occasion de constater la grande progression de la biologie au vingtième siècle à partir des années cinquante. Mais nous ne pouvons pas exiger qu'il en tire beaucoup de réflexions. En tant qu'épistémologiste, il nous raconte les efforts des grands philosophes sur ce problème. En tant que philosophe, il réfléchit

à l'inverse au rapport entre la machine et l'organisme. L'assimilation de l'organisme à la machine, dans un rapport traditionnel, est une tentative pour trouver l'autonomie de la vie. À l'époque d'Aristote, la machine est encore très dépendante de l'organisme. On ne voit pas l'autonomie de la machine. Avec le développement de la technique, à l'époque de Descartes, on constate une indépendance relative de la machine, par exemple la machine hydraulique et l'horloge. Dans la *Description du corps humain*, l'assimilation de l'organisme à la machine est fondée sur la géométrie et la mécanique. La chimie n'y est pas encore introduite. C'est après Antoine Lavoisier que l'explication chimique devient de plus en plus populaire jusqu'à aujourd'hui au niveau moléculaire. Avec le « Je pense donc je suis », Descartes réussit à émanciper la raison, l'esprit. Avec la notion d'« animal-machine », on vise une libération de la vie.

La libération de l'esprit est une réussite, alors que la libération de la vie est problématique. L'assimilation de l'organisme à la machine ne peut pas écharper au finalisme. La vraie liberté, comme le montre Bergson, doit se débarrasser du déterminisme, dont le finalisme est la forme la plus banale. Bergson critique à la fois l'idéalisme et le réalisme. Il montre qu'ils partagent de fait le même principe. De la même façon, Canguilhem montre qu'il ne faut pas opposer mécanisme et finalité, « car si le fonctionnement d'une machine s'explique par des relations de pure causalité, la construction d'une machine ne se comprend ni sans la finalité, ni sans l'homme. Une machine est faite par l'homme et pour l'homme, en vue de quelques fins à obtenir, sous forme d'effets à produire¹ ». Il souligne de plus qu'il y a plus de finalisme dans la

¹ CV, p. 146.

machine que dans l'organisme. Il est en fait impossible d'éliminer le finalisme de l'organisme par une telle assimilation. On ne peut pas réduire l'organisme à la machine. « Dans un organisme, on observe [...] des phénomènes d'auto-construction, d'auto-conservation, d'auto-régulation, d'auto-réparation ¹ ». Il faut affirmer « l'autonomie créatrice des arts et des métiers par rapport à toute connaissance capable de se les annexer pour s'y appliquer ou de les informer pour en multiplier les effets² ». Comme Claude Bernard et Bergson le montrent : la vie, c'est la création.

Non seulement cette assimilation de l'organisme à la machine est problématique, mais l'explication mécanique de la machine l'est aussi. Comme Bergson nous l'enseigne, c'est une connaissance extérieure. Il faut aussi une connaissance intérieure de la machine. Il faut entrer « DANS » la machine. Le terme « DANS » n'implique aucun sens géométrique ou spatiale. C'est plutôt penser et comprendre en tant que la machine, comme Bergson le montre dans l'aporie d'Achille et de la tortue : il ne faut pas calculer le rapport entre Achille et la tortue en tant que spectateur, il faut au contraire courir comme Achille et dépasser la tortue.

Nous voyons que Canguilhem adopte une méthode similaire pour analyser le problème de la machine. La connaissance extérieure cherche toujours une explication de la machine. La connaissance intérieure poursuit au contraire une compréhension de la machine. « Du point de vue philosophique, il importe moins d'expliquer la machine que de la comprendre. Et la comprendre, c'est l'inscrire dans l'histoire humaine en inscrivant l'histoire humaine dans la vie, sans méconnaître toutefois l'apparition avec

¹ CV, p. 149.

² *Ibid.*, p. 163.

l'homme d'une culture irréductible à la simple nature¹ ». Canguilhem voit alors « un fait de culture » dans la machine. L'invention de la machine concerne non seulement la science, mais aussi la vie.

Il nous conseille de faire attention à la différence entre deux notions similaires : la technique et la science. Les techniques de pointe ont souvent une relation étroite avec les plus récentes progressions scientifiques, c'est pourquoi on confond souvent les deux. C'est vrai qu'elles sont toujours liées ensemble. Mais elles représentent respectivement deux aspects de la vie : l'intelligence et l'intuition. On voit souvent ce que l'intelligence invente ou permet d'inventer, cependant on oublie pourquoi l'intelligence poursuit sans cesse des inventions. Dans la science, les inventions semblent avoir lieu par hasard. L'histoire de la technique nous dit qu'elles sont les résultats des poursuites depuis toujours. Comme Canguilhem le note : « la construction de la machine à vapeur est inintelligible si on ne sait pas qu'elle n'est pas l'application de connaissances théoriques préalables, mais qu'elle est la solution d'un problème millénaire, proprement technique, qui est le problème de l'assèchement des mines² ». Il nous demande de faire attention à l'histoire de la technique. C'est aussi un conseil de Claude Bernard par sa méthode de l'expérimentation. Il montre que l'expérimentation, qui nous permet d'arriver à des conclusions scientifiques, se base sur ses conditions : les outils, les équipements, etc. Il y a en fait un « jeu de la vérité » entre la technique et la science. Bergson souligne aussi que l'impulsion créative de l'invention mécanique vient en fait de l'intuition de la vie. Après Canguilhem, nous voyons que Michel

¹ CV, p. 154.

² *Ibid.*, p. 160.

Foucault approfondit ses recherches dans cette direction. Il applique cette méthode aux discours des sciences humaines. La vérité du domaine des sciences humaines, comme celle du domaine des sciences naturelles, a en fait une relation étroite avec la technique.

Canguilhem ne limite pas son champ d'étude à la société humaine. Il montre que la technique est « un phénomène biologique universel¹ ». Le problème de la technique existe chez tous les êtres vivants. Bergson nous montre comment les insectes arrivent à des techniques admirables non par l'intelligence, mais par l'instinct, comme par exemple la ruche ou la fourmilière. L'homme est un animal. Même si on définit l'homme comme *homo* raisonnable, *sapiens* ou *faber* pour manifester sa spécialité, on ne peut jamais l'exclure de la nature, des animaux, comme un individu ne peut pas s'exclure de la société. Toutes les qualités qu'on trouve chez l'homme sont également détectées chez les animaux. Leurs différences ne sont que quantitatives. La machine est quelque chose d'inné dans la vie. À partir de la machine, on voit la création de la vie.

Pour la vie, l'organisme et la machine sont semblables. Bergson nous dit que le corps n'est qu'un « sensorimoteur » pour l'esprit. Mais rappelons la question que nous avons posée : quelle est la limite du corps ? La machine est le prolongement ou le renforcement de l'organisme. La psychologie gestaltiste et la phénoménologie de Merleau-Ponty montrent que le corps lui-même est une notion culturelle. Les recherches de Michel Foucault renforcent cette thèse. Depuis le vingtième siècle, le corps n'est plus traité comme un objet concret. Il est plutôt un champ ouvert, historique

¹ CV, p. 163.

et culturel. Le champ, en tant que synonyme de lieu, est neutre. Canguilhem préfère le terme « milieu ». Avec le sens ambigu du terme milieu ou « mi-lieu », il nous invite à entrer dans un jeu de mot intéressant.

2. Le vivant et son milieu

Le rapport entre le vivant et son milieu est un thème ancien dans la philosophie et dans la biologie. Dans ce chapitre, Canguilhem analyse en détail l'histoire de la notion de milieu dans la biologie.

Depuis Claude Bernard, l'organisme du vivant est défini comme un milieu intérieur. Le rapport entre le vivant et son milieu devient alors une relation entre deux milieux. Le milieu intérieur n'est pas un milieu totalement isolé. C'est un fait évident. Chaque vivant doit absorber l'alimentation de l'extérieur pour maintenir et agrandir son milieu intérieur. Mais souvent ce fait simple est négligé. Même à l'époque de Bergson, beaucoup de savants proposent que la vie est un phénomène anti-entropique. Ils oublient en fait que le vivant n'est pas un milieu isolé. En diminuant l'entropie de son milieu intérieur, le vivant provoque en fait plus d'entropie dans le milieu extérieur. Quand on relie les deux milieux ensemble, l'entropie augmente sans cesse, se conformant au second principe de la thermodynamique. Alors le rapport entre le vivant et son milieu semble être une relation entre une partie et son ensemble. Mais cette conclusion ne facilite pas du tout le problème, parce que le rapport entre l'ensemble et ses parties reste toujours un problème en philosophie. Dans l'histoire de la biologie, l'évolution de ce problème est plus complexe. Avec l'analyse de Canguilhem, nous

voyons comment la connaissance de la vie hésite entre l'explication mécanique, qui est en fait une explication intellectuelle de l'origine de l'intelligence, et l'explication mystique, qui affirme que la créativité de la vie provient de l'instinct de la vie.

La première phase souligne l'influence du milieu sur le vivant par une explication mécanique. La notion de milieu entre dans la biologie « dans la deuxième partie du XVIII^e siècle¹ ». Elle est introduite en biologie par Lamarck, sous l'influence de la philosophie cartésienne, de la physique newtonienne et de la biologie de Buffon. À cette époque-là, l'interaction entre le vivant et son milieu est conçue comme mécanique. Comme nous l'avons mentionné, sous l'influence de Descartes, on adopte une assimilation à la machine mécanique pour expliquer l'organisme. L'âme végétale et l'âme animale, qu'Aristote concevait pour expliquer des mouvements des êtres vivants, sont annulées. À part l'homme, animal qui garde une âme rationnelle, les autres êtres vivants sont obligés de chercher une pulsion du milieu extérieur. Comme les mouvements des êtres vivants sont complexes, l'influence du milieu extérieur doit aussi être complexe. C'est pour quoi Lamarck « parle toujours de milieux, au pluriel, et entend par là expressément des fluides comme l'eau, l'air et la lumière...il ne dit jamais le milieu, mais toujours « circonstances influentes »² ». C'est l'origine de la notion de l'adaptation chez Lamarck. Ce vitaliste connu est en fait plus mécaniste que Charles Darwin dont la théorie de l'évolution est souvent traitée comme une hypothèse plus mécanique. Chez Lamarck, les adaptations des êtres vivants au milieu ne sont pas « volontaires ». Les êtres vivants changent parce que le milieu les force à changer.

¹ CV, p. 166.

² *Ibid.*, p. 168.

L'adaptation à l'environnement est en fait une réaction passive de l'organisme sur le milieu. « L'adaptation c'est un effort renouvelé de la vie pour continuer à « coller » à un milieu indifférent¹ ». Dans cette relation, le milieu est arrogant. Il ne prend jamais en compte les êtres vivants. Nous avons dit que leur rapport est une relation entre l'ensemble et ses parties. Mais ce rapport est inacceptable pour la philosophie. La philosophie ne peut pas accepter que l'ensemble ignore totalement ses parties. C'est pourquoi Auguste Comte forme « une conception dialectique des rapports entre l'organisme et le milieu² ». Le problème est que la vie est trop minime comparée à un univers sans limite. Depuis Copernic, l'homme et les autres êtres vivants ne résident plus « au milieu » de l'univers. Ils perdent leur « milieu ». Dans une certaine sphère, par exemple la société humaine, le vivant peut avoir une réaction forte et évidente. Mais dans l'ensemble, cette réaction est négligeable. C'est pourquoi Auguste Comte admet que « par l'intermédiaire de l'action collective, l'humanité modifie son milieu. Mais pour le vivant général, il refuse de considérer – l'estimant simplement négligeable – cette réaction de l'organisme sur le milieu³ ».

La deuxième phase vient après la publication de l'*Origine des espèces* de Darwin. Nous voyons qu'un vitalisme absolu devient impensable dans la biologie depuis l'époque de Lamarck. Le développement des sciences ne permet pas que les gens continuent à tenir la vie comme inexplicable. Il y a certainement des aspects inexplicables pour le moment, mais on a confiance qu'ils seront expliqués un jour. Le

¹ CV, p. 174.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 170.

vitalisme signifie plutôt un dualisme qui suppose une interaction dialectique entre le vivant et son milieu. La théorie darwinienne semble moins vitaliste parce qu'elle diminue cette interaction. Chez Lamarck, comme Canguilhem le montre, le milieu signifie toutes les circonstances extérieures, incluant les circonstances physiques et l'existence des autres vivants. Dans la théorie de l'adaptation, on prend en compte principalement les aspects physiques, par exemple le climat, la géographie, etc. Darwin diminue au contraire leur importance. « Le rapport biologique fondamental, aux yeux de Darwin, est un rapport de vivant à d'autres vivants ; il prime le rapport entre le vivant et le milieu, conçu comme ensemble de forces physiques¹ ». Dans la théorie de la sélection naturelle, l'impulsion de l'évolution est plutôt en concurrence, parmi les espèces et parmi les membres de la même espèce, avec les ressources naturelles limitées. Darwin ne nie pas l'influence des aspects physiques. Les circonstances naturelles imposent une restriction à la vie. Mais la vie ne donne pas une réaction passive vers le milieu. La vie elle-même a une tendance interne (un « élan », si on veut utiliser un terme bergsonien) à croître. Sans la restriction matérielle, la vie serait beaucoup plus prospère. En précisant le mécanisme de la sélection naturelle, Darwin recouvre en fait la vitalité de la vie. Mais comme à la théorie de l'adaptation, la théorie de la sélection naturelle n'écharpe pas au déterminisme. Elle semble en fait plus pessimiste et attristante que la théorie de l'adaptation. La vie est libérale, mais elle est enfermée dans la prison de la matière. Elle sent sa liberté, mais elle ne voit aucune possibilité de s'évader de cette prison.

¹ CV, p. 175.

La troisième phase commence à partir du début du vingtième siècle, jusqu'à la publication de *La connaissance de la vie*. Nous constatons que peu de temps après cette publication, avec la découverte de la structure moléculaire de l'ADN, la biologie entre dans une autre phase nouvelle, où la biologie, c'est-à-dire « la science de la vie », va perdre son identité comme une science unique et être remplacée par « les sciences de la vie ». Canguilhem va certainement nous apporter de nouvelles perspectives avec ces nouveaux développements. Nous allons les voir dans le prochain sous-chapitre. Pour le moment, nous nous concentrons sur la première partie du vingtième siècle, où la libération de la vie ne se limite pas à la biologie (au sens traditionnel), mais a lieu à la fois dans plusieurs disciplines, par exemple dans la biologie, dans la philosophie et dans la psychologie.

Il y a d'abord le néo-darwinisme de la biologie, dont le représentant principal est August Weismann. Le néo-darwinisme se fonde sur une suite de recherches sur l'héritage génétique. Avec ces recherches, on arrive à des explications de plus en plus mécaniques. Cependant, on diminue l'influence du milieu sur le vivant, spécialement sur l'héritage génétique. Le néo-darwinisme souligne la stabilité de l'héritage. Le milieu exerce une influence sur l'organisme d'un vivant, mais pas sur son plasma germinatif. L'évolution de la vie a pour l'origine la mutation du plasma germinatif. C'est pourquoi le néo-darwinisme est appelé aussi la théorie de la mutation. Dans cette théorie, la vie devient plus indépendante du milieu. Dans la théorie de l'adaptation, la vie est passive. Elle subit d'abord l'influence extérieure, puis y réagit. Dans la théorie de la sélection naturelle, on attribue la vie à une impulsion interne pour croître sans

cesse. Mais on ne nie pas que le milieu exerce une influence sur la vie. Quant à la théorie de la mutation, cette influence du milieu est de plus limitée. Elle n'est qu'une influence sur l'organisme du vivant. Le milieu n'affecte pas l'héritage. Il est exclu en fait de l'évolution de la vie, qui est en fait une accumulation progressive des changements. Mais ces changements viennent des mutations des gènes. Aujourd'hui nous savons que pas mal de mutations sont provoquées par les forces extérieures. Dans la première partie du vingtième siècle, la cause de la mutation était attribuée à la vie elle-même. De plus, la mutation explique mieux l'évolution de la vie dans toutes les directions. La théorie de la sélection naturelle montre que la vie est une impulsion donnée pour croître. Comparée avec cette impulsion unidirectionnelle, la mutation implique sans doute un sens plus riche. Elle nous laisse voir une vie plus libre et plus autonome.

En ce qui concerne la philosophie, Canguilhem souligne l'importance du pragmatisme. En fait, il est intéressant de savoir pourquoi il ne mentionne pas ici la philosophie bergsonienne. Mais nous mettons cette question de côté pour plus tard. La philosophie bergsonienne a une importance évidente. Elle dessine la vie totalement libre et créatrice. Nous voyons ici que cette notion de vie est tout à fait conforme au courant historique de cette époque. Le pragmatisme, en tant qu'une autre philosophie à la mode à cette époque, ressemble à la philosophie bergsonienne par plusieurs aspects. Bergson accord l'intérêt à cette philosophie du pragmatisme, et spécialement le pragmatisme de William James. En fait, on peut dire que le pragmatisme et le bergsonisme se complètent l'un l'autre. Ils soulignent l'insuffisance de l'intelligence,

mais avec des manières nuancées. Le bergsonisme montre franchement la défaillance de l'intelligence et propose qu'il fait l'intelligence compléter par l'instinct. Le pragmatisme souligne la redondance et la surabondance de la réalité. Mais ce n'est pas dire que notre intelligence est insuffisante. Au contraire, il faut réaliser que le monde où nous vivons est un « monde humain ». La réalité elle-même est ambiguë, neutre et illimitée. Nous ne pouvons pas posséder toute la réalité. La réalité que nous percevons est une réalité colorée par nous-mêmes. Comme pour la philosophie bergsonienne, dans le pragmatisme, cette activité de coloration de la réalité est plutôt subconsciente et in-intellectuelle, c'est-à-dire vitale. Dans la théorie de la mutation de la biologie, on attribue à la vie un pouvoir de se créer elle-même. Dans la philosophie bergsonienne et pragmatiste, on demande plus : la vie se crée non seulement elle-même, mais aussi, à certain niveau, crée son milieu.

Comparé avec la philosophie bergsonienne et pragmatiste, le behaviorisme et psychologie, réclame plus franchement cette demande. Canguilhem traite le pragmatisme comme l'« intermédiaire entre le darwinisme et le behaviorisme par la généralisation et l'extension à la théorie de la connaissance de la notion d'adaptation, et en un autre sens, en mettant l'accent sur le rôle des valeurs dans leur rapport aux intérêts de l'action¹ ». Pour Canguilhem, le terme behaviorisme signifie en fait la psychologie de la forme, c'est-à-dire le gestaltisme. Son représentant principal Kurt Koffka propose une distinction entre le milieu de comportement et le milieu géographique. « Le milieu de comportement propre (*Umwelt*), pour le vivant, c'est un

¹ CV, p. 182-183.

ensemble d'excitations ayant valeur et signification de signaux¹ ». Cette conclusion est déjà donnée implicitement dans la philosophie pragmatisme. En plus de cette conclusion, le gestaltisme souligne que le vivant « se fait » et « se compose » son milieu. Il confirme qu'on ne peut pas réduire la vie à la chimie et à la physique. La vie porte toujours avec elle-même ses significations. On ne nie pas la réalité du milieu géographique, mais le milieu de comportement avec ses significations est également une réalité. Et cette réalité est créée par la vie elle-même. La vie crée non seulement un milieu coloré par elle-même et pour elle-même, mais aussi une réalité.

Sur la base de ces études biologiques, philosophiques et psychologiques, Canguilhem forme des conclusions qui nous inspirent. Pour la biologie, il donne ce conseil : « la biologie doit donc tenir d'abord le vivant pour un être significatif, et l'individualité, non pas pour un objet, mais pour un caractère dans l'ordre des valeurs. Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale² ». Pour la philosophie dont le but final vise toujours l'homme, il donne aussi un conseil : « le milieu propre de l'homme c'est le monde de sa perception, c'est-à-dire le champ de son expérience pragmatique où ses actions, orientées et réglées par les valeurs immanentes aux tendances, découpent des objets qualifiés, les situent les uns par rapport aux autres et tous par rapport à lui³ ». En plus de ces conclusions concernant la vie en général et la vie humaine, il arrive aussi à une conclusion épistémologique qui ressemble beaucoup

¹ CV, p. 185.

² *Ibid.*, p. 188.

³ *Ibid.*, p. 195.

à l'enseignement bergsonien. Nous la gardons aussi pour le prochain chapitre.

Par l'histoire du rapport entre le vivant et son milieu, Canguilhem nous expose une histoire de la libération de la vie. Par le jeu de mot du terme « milieu », il montre comment le vivant, spécialement l'homme, perd d'abord son « milieu » et puis le récupère petit à petit. La vie est créative. Elle crée les significations. Aujourd'hui, on préfère le terme « information ». La deuxième partie du vingtième siècle est l'époque de l'information. Avec le génie génétique, en décryptant les codes des gènes, on découvre que l'héritage est une transmission de l'information. L'interaction entre le vivant et son milieu est aussi informatif. Le milieu du vivant est en fait un champ de l'information. Il est une projection de l'information par le vivant qui se trouve au « milieu » dans ce champ. Mais dans le postmodernisme, le vivant est plutôt une projection des informations de ce champ.

3. Le normal, l'anormal et le monstrueux

Soit dans le milieu intérieur, soit dans le milieu extérieur (qu'importe s'il est projecteur ou projection), comme Bergson le montre déjà, l'harmonie qu'on concevait pour la vie et pour la nature n'existe pas. La mort est inévitable pour tous les êtres vivants. La désorganisation de l'organisme qu'on conçoit comme harmonieux est donc aussi inévitable. S'il est « harmonieux », pourquoi la mort et la désorganisation ? Même pendant leur vie qui est courte, tous les organismes peuvent tomber malades. En fait on peut dire que la mort est le résultat d'une maladie qui ne guérit pas. La vie n'écharpe jamais à la maladie. Dans une étude de la vie, il ne faut pas négliger la

pathologie.

Le problème de la pathologie implique le problème de la norme. Y a-t-il la loi ou l'ordre de la vie ? Est-ce que le vivant est un système de lois ou une organisation de propriétés ? Il y a un débat dans la biologie aussi serré que dans la philosophie. Canguilhem choisit Xavier Bichat et Claude Bernard comme les représentants de ce débat : Bichat insiste sur « l'instabilité des forces vitales [...] l'irrégularité des phénomènes vitaux, en opposition avec l'uniformité des phénomènes physiques¹ » ; Claude Bernard propose au contraire « la légalité des phénomènes vitaux, leur constance aussi rigoureuse dans des conditions définies que peut l'être celle des phénomènes physiques² ». Il assimile ce débat à celui entre Platon et Aristote sur le rapport entre l'Idée générale et les choses concrètes. Claude Bernard est platonicien. Il pense qu'il y a un type idéal en toutes choses, qui est positif. Le problème est que le type idéal n'est jamais réalisé parce que chaque individu a sa particularité. C'est l'individualité qui empêche la réalisation de ce type idéal. L'individu est irrationnel, provisoire et regrettable. C'est une aberration du type idéal. « En bref, on peut interpréter la singularité individuelle comme un échec ou comme un essai, comme une faute ou comme une aventure³ ». En revanche, pour Bichat, il n'y a pas « la loi » ou « l'ordre » de la vie. Il y a en fait « des lois » ou « des ordres » de la vie. La norme implique une évaluation. Mais la valeur ne réside pas seulement dans l'organisme du vivant. Elle se trouve dans la relation dynamique entre le vivant et son milieu. Les

¹ CV, p. 200.

² *Ibid.*, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 205.

êtres vivants sont mortels, l'environnement change et la vie évolue. La valeur est toujours relative. « Dans l'ordre de la vie, il n'y a pas de réussites qui dévalorisent radicalement d'autres essais en les faisant apparaître manqués. Toutes les réussites sont menacées puisque les individus meurent, et même les espèces. Les réussites sont des échecs retardés, les échecs avortées. C'est l'avenir de formes qui décide de leur valeur¹ ». Dans les sciences de la vie d'aujourd'hui, ce pluralisme de valeurs est plus favorable. Il est conforme à la théorie de la mutation, qui domine la théorie contemporaine de l'évolution de la vie.

Ce pluralisme de valeurs implique un important problème philosophique. Nous savons que Bergson et Heidegger posent une même question : pourquoi y a-t-il toujours quelque chose et pas le néant ? L'analyse bergsonienne montre que le néant est une notion postérieure à la notion de l'existence. Cette notion contient en fait un contenu plus riche que la notion d'existence. Elle est une négation de l'existence. Il n'y a pas de néant absolu. Il y a seulement l'existence dont on n'a pas besoin. Canguilhem applique cette méthode au problème de norme. Le pluralisme de valeur montre qu'il y a toujours des normes, des lois, des ordres. C'est le chaos absolu qui n'existe pas. Le chaos n'est pas sans norme, sans loi, sans ordre. Il est l'absence de norme, loi ou ordre telles qu'on les apprécie. La maladie n'est pas le chaos. Elle est un autre ordre.

Cette notion de norme implique une négation du « normal ». Canguilhem conclut : « le terme « normal » n'a aucun sens proprement absolu ou essentiel² ». Cette conclusion est fructueuse pour le problème de la pathologie. Avec cette conclusion, on

¹ CV, p. 206.

² *Ibid.*, p. 207.

peut répondre aux questions que Canguilhem pose au début de ce chapitre : « Pathologique est-il un concept identique à celui d'anormal ? Est-il le contraire ou le contradictoire du normal ? Et normal est-il identique à sain ? Et anomalie est-elle même chose que l'anormalité ? Et que penser enfin des monstres ?¹ ». Le pathologique n'est pas l'anormal. Il n'est pas le contradictoire logique du normal. Il est le contraire du sain. Et la santé n'est pas du tout identique au normal. Elle est « la capacité de tolérer des variations des normes auxquelles seule la stabilité, apparemment garantie et en fait toujours nécessairement précaire, des situations et du milieu confère une valeur trompeuse de normal définitif [...] La mesure de la santé c'est une certaine capacité de surmonter des crises organiques pour instaurer un nouvel ordre physiologique, différent de l'ancien [...] la santé c'est le luxe de pouvoir tomber malade et de s'en relever. Toute maladie est au contraire la réduction du pouvoir d'en surmonter d'autres² ». Le concept de la santé est une notion qui implique en elle-même l'anormal. Chaque individu est anormal. « A-normal » n'est pas une négation du normal. C'est l'anormal qui possède un pouvoir normatif. Le normal est une notion relative. Avec ce concept, on voit l'anormal se normaliser dans son milieu.

Dans l'histoire du rapport entre le vivant et son milieu, nous voyons une histoire de la libération de la vie. Ici dans le problème du pathologique, Canguilhem montre l'auto-normalisation de la vie. La vie est créative. Elle se crée non seulement elle-même, mais crée aussi un milieu pour elle-même. La création de la vie n'est pas seulement limitée par la matière, c'est-à-dire par l'environnement géographique. Cette

¹ CV, p. 199.

² *Ibid.*, p. 215.

auto-création de la vie subit aussi une auto-régulation, une auto-normalisation. Chaque individu est anormal. Mais quelle est la limite entre l'anormal et le monstrueux ? Et pourquoi « la vie est pauvre en monstres¹ » ?

Canguilhem analyse d'abord le concept de monstrueux. On est sûr que la notion de monstrueux n'implique que la vie. Comme Canguilhem le note : « il faut réserver aux seuls êtres organiques la qualification de monstres. Il n'y a pas de monstre minéral. Il n'y a pas de monstre m canique² ». Le monstrueux signifie «  norme », « hors de la norme ». En ce sens, Canguilhem définit le monstre comme « le vivant de valeur n gative³ ». « Le monstre n'est pas seulement un vivant de valeur diminuée, c'est un vivant dont la valeur est de repoussoir⁴ ». Le monstrueux est l'anormal. Mais il va beaucoup plus loin que l'anormal. Il va jusqu'  l'opposition de la valeur de la vie. En ce sens, la monstrosit  est la chose la plus dangereuse pour la vie, parce qu'elle vient de la vie elle-même. C'est pourquoi Canguilhem pense que « c'est la monstrosit  et non pas la mort qui est la contre-valeur vitale⁵ ». La mort est une menace qui vient de l'extérieur. Elle est la limitation que la matière impose sur la vie. Elle est permanente et inévitable. C'est une « négation du vivant par le non-vivant⁶ ». Mais la monstrosit , même elle est accidentelle et conditionnelle, est au contraire une limitation intérieure. Elle est une « négation du vivant par le non-viable⁷ ». Le monstrueux est en fait le

¹ CV, p. 222, 235.

² *Ibid.*, p. 220.

³ *Ibid.*, p. 220.

⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁶ *Ibid.*, p. 221.

⁷ *Ibid.*, p. 221.

non-viable. C'est pourquoi la vie est pauvre en monstres.

La vie est créative. Mais la création de la vie est limitée par l'environnement matériel et régularisée par la vie elle-même. Pour la limite matérielle, on ne doute pas de sa force insurmontable. Mais pour l'auto-régulation de la vie elle-même, on n'y croit pas complètement, parce que « la vie est capable d'échecs¹ ». De plus, on est fasciné par le pouvoir de la vie qui se manifeste dans la monstruosité. La vie est tellement capable qu'elle peut se nier elle-même. La vie est capable non seulement d'échecs, mais aussi d'auto-destruction.

La monstruosité peut être traitée comme un signe de la libération de la vie. Plus la vie se libère, plus des monstruosité vont apparaître. On ne doute pas que l'homme a jusqu'à présent la vie la plus libre. C'est pourquoi l'homme est le plus monstrueux. L'homme est peut-être le seul animal qui peut mettre fin à ses jours volontairement. Des monstres existent dans les mythes, les fables et les contes de toutes les civilisations. Dans la société moderne, la monstruosité prend toujours une place importante dans l'art, en fait dans toutes les activités de création. Gaston Bachelard nous montre le pouvoir de la fantaisie dans le développement de la science.

II. Nouvelle connaissance de la vie

Les articles de *La connaissance de la vie*, que nous avons analysés ci-dessus, sont pour la plus part des conférences données en 1946-1947. « La monstruosité et le monstrueux », un complément de la seconde édition, reprend une conférence donnée en

¹ CV, p. 221.

1962. L'année suivant la première édition, c'est-à-dire en 1953, un grand événement ouvre une nouvelle époque de la biologie : la découverte de la structure moléculaire de l'ADN. Un an après la seconde édition, c'est-à-dire en 1966, Canguilhem a donné deux leçons publiques à Bruxelles, intitulées « La nouvelle connaissance de la vie », qui dévient ultérieurement un chapitre des *Études d'histoire et de philosophie des sciences* en 1968. Nous avons raison de supposer que Canguilhem, en voyant la grande progression de la biologie après la première édition, à l'occasion de la seconde édition, sent la nécessité de la compléter par une nouvelle étude. Canguilhem a publié *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* en 1977. Cet ouvrage contient un article intitulé « Sur l'histoire des sciences de la vie depuis Charles Darwin ». C'est un « rapport lu dans la séance inaugurale du XIII^e Congrès International d'Histoire des Sciences¹ » en 1971 à Moscou. C'est essentiellement une reprise et une consolidation des thèmes déjà traités antérieurement. Nous nous concentrons alors seulement sur la « Nouvelle connaissance de la vie ».

Dans cette « Nouvelle connaissance de la vie », nous ne pouvons pas nous attendre à beaucoup d'informations nouvelles. Cette publication intervient presque dix-huit ans après les conférences de 1947-1948 et douze ans après la découverte de la structure moléculaire de l'ADN. On pourrait dire qu'il s'est écoulé un long moment entre cette découverte et la publication. Mais ce n'est pas long pour une réflexion philosophique qui habituellement prend plus de temps.

Elle nous satisfait par deux raisons : d'abord, la philosophie bergsonienne, qui est

¹ IR, p. 141.

absente dans *La connaissance de la vie*, prend ici une place importante ; puis, nous voyons apparaître une évaluation de la biologie moléculaire.

Dans *La connaissance de la vie*, nous sommes étonnés de voir que Canguilhem néglige la philosophie bergsonienne, qui est une philosophie de la vie, spécialement surtout quand il considère le pragmatisme comme un intermédiaire entre le darwinisme et le behaviorisme. Nous avons mentionné la similarité entre le pragmatisme et le bergsonisme, spécialement dans leur signification pour la libération de la vie. Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander la raison de cette omission. Canguilhem donne lui-même une réponse dans « La nouvelle connaissance de la vie », où, comme nous l'avons dit, la philosophie bergsonienne devient l'enjeu. Canguilhem lui adresse des critiques sévères. Mais avec ces critiques, il considère en fait Bergson comme son prédécesseur direct. Pour une étude philosophique de la vie, une rencontre avec la philosophie bergsonienne devient inévitable.

Canguilhem passe ici au problème du rapport entre l'intelligence et la vie dans la connaissance de la vie. En tant qu'épistémologue, il commence par l'histoire de ce thème en philosophie. Nous devons savoir qu'il a une présupposition pour son exposition : le terme « la connaissance de la vie », signifie en fait chez Canguilhem une connaissance intellectuelle, dont la philosophie est une partie importante. Cela fait une grande différence avec Bergson qui suppose pour sa part une connaissance plus vaste que l'intelligence. Pour Bergson, dans la philosophie, il y a non seulement la rationalité, mais aussi l'intuition philosophique. De plus, l'intuition précède toujours la rationalité. Mais pour Canguilhem, la connaissance intellectuelle est la vie elle-même.

Canguilhem commence son analyse par Aristote qui est l'initiateur du rapport entre le concept et la vie. Pour Aristote, la connaissance est « l'univers pensé dans l'âme », qui est la définition du concept. L'âme est un miroir qui reflète l'univers. Le concept est rationnel et intellectuel. Comme il est le reflet de l'univers dans l'âme, il est intellectuel parce que l'univers est lui-même intelligible. Le concept du vivant place ce problème face à un dilemme, que Canguilhem désigne comme « première et grande difficulté (qui) apparaît au sujet des rapports entre le connaître et l'être, entre l'intelligence et la vie en particulier¹ ». Le vivant se trouve aussi dans l'univers. Il est aussi un objet de la connaissance. Il devient alors à la fois le sujet et l'objet de la connaissance. Le problème est « comment la connaissance peut-elle être à la fois miroir et objet, réflexion et reflet ?² ». Canguilhem pense que la difficulté vient de la notion de l'intelligence dans la philosophie platon-aristotélicienne. L'intelligence n'est pas traitée comme « une activité de la vie elle-même ». Elle est un « pouvoir extra-naturel ou transcendant » qui est « introduit du dehors ». Il y a un « décollage » entre l'intelligence et la vie.

Ce décollage conduit à une autre difficulté : l'incompatibilité de la vie avec la connaissance, spécialement la connaissance mathématique qui est en fait la connaissance géométrique et qui représente la connaissance purement rationnelle. D'un côté, les mathématiques, ou plus précisément la géométrie, deviennent une connaissance en dehors de l'intelligence de la vie ; de l'autre côté, les mathématiques ne peuvent fournir aucun modèle mathématique de la vie.

¹ *Études*, p. 336-337.

² *Ibid.*, p. 337.

Cette incompatibilité entre l'intelligence et la vie persiste jusqu'à la deuxième partie du vingtième siècle, où la mathématique et la biologie accomplissent l'une après l'autre des progrès révolutionnaires qui permettent une nouvelle connaissance de la vie. Canguilhem est heureux de vivre à cette époque et de contribuer à cette nouvelle connaissance. Cependant il reconnaît l'effort des prédécesseurs. Il énumère les grands philosophes après Descartes : Occam, Duns Scot, Hobbes, Locke, Condillac, Hume, Kant, Hegel et Bergson.

On peut sentir son regret que Bergson qui résume bien la problématique, mais ait laissé échapper l'occasion d'arriver à la bonne conclusion. C'est pourquoi il s'empresse d'introduire la philosophie bergsonienne juste après une brève introduction sur Aristote. Bergson critique l'identification aristotélicienne de la vie au concept. Il critique Platon d'avoir érigé les essences mathématiques en réalités absolues. Pour Canguilhem, les bases de ces critiques ne sont pas suffisamment solides. Bergson critique Aristote en utilisant les connaissances de la biologie du dix-neuvième siècle. Cependant, quand il publie *L'évolution créatrice* en 1907, la biologie est entrée déjà dans une nouvelle ère. Bergson critique la mathématique de Platon et pense que les mathématiques ne peuvent pas exprimer la qualité. Il était mathématicien, mais sa pensée d'alors était déjà dépassée : il néglige l'arrivée d'une époque « où la géométrie achève de délier son sort de celui d'une métrique, où la science des situations et des formes accomplit la révolution commencée avec la géométrie descriptive de Monge et la géométrie projective de Poncelet¹ ». La mathématique n'est plus considérée comme

¹ *Études*, p. 339.

un modèle éternel. Nous supposons que Canguilhem le regrette. Nous croyons que Canguilhem ne voulait pas être si dur. Il ne prétendait pas exiger de Bergson qu'il soit en avance sur son époque. Il sait que les significations de ces progrès mathématiques ne se manifestent pas si vite. Dans *La connaissance de la vie*, Canguilhem ne voit pas non plus leur importance. C'est après la découverte de la structure moléculaire de l'ADN, quand la biologie entre dans l'époque moléculaire, quand une nouvelle notion de la vie remplace celle fondée par Claude Bernard sur la théorie cellulaire, qu'on confirme enfin leur importance.

Bergson adopte une méthode exceptionnelle pour expliquer le rapport entre la vie et l'intelligence. En fait, il n'a aucune intention de réduire l'incompatibilité entre la vie et l'intelligence. Il la radicalise en introduisant l'instinct et l'intuition dans la connaissance. L'instinct et l'intuition jouent un rôle intermédiaire entre la vie et l'intelligence. L'hypothèse bergsonienne est de plus un modèle subtil. Elle réussit à résoudre presque toutes les difficultés que les prédécesseurs de Bergson ont rencontrées. On peut dire que ses arguments biologiques et mathématiques sont bientôt dépassés. Mais comme nous l'avons analysé ci-dessus dans la première partie sur Bergson, tous les développements qui ont suivi n'ont apporté aucune menace fatale. D'abord, Bergson va dans la bonne direction sur beaucoup d'aspects. Puis, si on accepte la notion de durée qu'il propose, sa critique de la géométrie semble toujours valable, non seulement pour la géométrie euclidienne, mais aussi pour la géométrie non-euclidienne. Celle-ci se fonde aussi sur la base de l'espace-temps. Elle inclut la géométrie géométrique descriptive ou projective que Canguilhem mentionne, et permet

à la Relativité et à la mécanique quantique de construire des espaces à plus de quatre dimensions. Nous devons admettre que le concept de la durée est vraiment attirant et inspirant. Sans la notion de durée, comment peut-on concevoir la liberté et la créativité de la vie ?

Pour Canguilhem, il y a une difficulté que la philosophie bergsonienne ne peut pas éviter en définissant la vie comme la durée. Comme beaucoup d'autres philosophes, il néglige un fait : la vie est capable d'échecs. Dans l'hypothèse bergsonienne, la vie est supposée être une force toujours ascendante, contrairement à l'énergie matérielle qui chute sans cesse selon la loi thermodynamique. On peut faire toute confiance à l'instinct et à l'intuition, parce qu'ils ne seront jamais trompeurs. Quand il y a des problèmes, cela ne peut jamais être la faute de la vie. C'est toujours la matière qui est blâmable, même pour l'intelligence qui ne comprendra jamais la vraie durée de la vie, et qui est développée par la vie pour réaliser au maximum sa liberté. Bergson contribue par toute sa philosophie à échapper au déterminisme, mais ne tombe-t-il pas dans un déterminisme de la vie ? Quand on identifie la vie à la durée, le sens déterministe devient plus clair. Pourquoi la durée dure-t-elle toujours ? La durée peut-elle cesser de durer et devenir la non-durée ? Dans la pratique, comme Bergson le suppose, si c'est toujours l'instinct et l'intuition de la vie qui impulsent et guident l'intelligence, comment peut-on savoir qu'ils ne se trompent jamais ?

La philosophie bergsonienne devient un enjeu dans « La nouvelle connaissance de la vie », mais Canguilhem a en fait déjà commencé la réflexion et la critique dans *La connaissance de la vie*, avec le problème de la pathologie. Il regrette que Bergson n'ait

pas pu suivre étroitement les progrès biologiques et mathématiques. Mais il ne lui pardonne pas sa négligence du problème de la maladie, parce que Claude Bernard avait déjà donné la formule : « la vie, c'est la mort¹ ». Nous lisons le discours que Bergson a prononcé pour la cérémonie du centenaire de Claude Bernard. Dans cet éloge, il n'est pas difficile pour nous de deviner que l'auteur de *L'évolution créatrice* a du subir l'influence de la formule connue – « la vie, c'est la création » – que Claude Bernard résume dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Bergson rend un grand hommage à cette œuvre : elle est « un peu pour nous ce que fut, pour le XVII^e et le XVIII^e siècles, le *Discours de la méthode*² ». Mais Canguilhem n'adhère pas à cette appréciation. De son point de vue, elle est un peu exagérée. Il ne veut certainement pas diminuer l'importance de Claude Bernard. Il propose seulement de le comprendre dans un contexte plus large. D'abord, Claude Bernard ne s'est pas arrêté à cette formule. Il l'a complétée plus tard par une autre formule que nous avons mentionnée : « la vie, c'est la mort ». Puis, il faut entendre le sens du terme « évolution » dans son contexte historique, où le terme désigne la notion d'évolution de cette époque, moins riche que celle à l'époque de Bergson. L'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* n'est pas le commencement de l'identification de la vie à la création. Elle est plutôt un résumé de la formule que Claude Bernard a commencé à proposer au moins dix ans avant. Dans son *Carnet de notes*, on trouve deux propositions qui apparaissent « vers la fin de 1856, ou au début de 1857 » : « la vie, c'est une création » et « l'évolution, c'est

¹ *Études*, p. 355.

² *PM*, p. 229.

une création »¹. On ne doute pas l'importance de l'*Introduction* de Claude Bernard, mais on pense qu'il faut la compléter par un autre ouvrage : *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Cet ouvrage publié en 1878, l'année même de la mort de Claude Bernard, rassemble les cours qu'il a donnés. Nous ne savons pas quel mois il a été publié, car ce n'est pas indiqué. Mais nous sommes sûrs que c'est après sa mort. On ne peut pas cependant le considérer comme un ouvrage posthume qu'il n'aurait pas voulu publier de son vivant. Dans l'introduction des éditeurs, Baillière et Fils confirment qu'il a corrigé les dernières épreuves personnellement². De plus, avant cette publication, une série de cours avait déjà été publiée. Canguilhem souligne l'importance de cet ouvrage : c'est un ouvrage « sans lequel certains textes de Claude Bernard, plus classiques, tels que l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, dont on a célébré l'année dernière le centenaire, et le *Rapport sur la marche et les progrès de la physiologie générale en France* de 1867, ne peuvent pas être sérieusement commentés³ ». La formule « la vie, c'est la mort » est expliquée clairement dans cet ouvrage. Pour Canguilhem, le problème de Bergson est qu'il ne voit que « la vie, c'est la création » et néglige « la vie, c'est la mort ». Chez Claude Bernard, le terme « création » n'a pas le sens que Bergson lui donne. Pour lui, l'évolution signifie la série de transformations de l'embryon à l'adulte. La création signifie la manière dont le vivant réalise sa forme par une synthèse physico-chimique. « La vie, c'est la création », cette formule n'est pas aussi

¹ *Études*, p. 355.

² BERNARD Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1878, p. V.

³ *Études*, p. 354.

inspirante que Bergson le croit. En revanche, la signification philosophique de la formule « la vie, c'est la mort » est plus grande.

Quand nous regardons la série de cours de Claude Bernard, nous voyons la ressemblance entre lui et Canguilhem : leur intérêt sur le problème de la pathologie. L'avant-dernier cours qu'il publie est intitulé *Leçon de pathologie expérimentale et leçon sur les propriétés de la moelle épinière*. C'est par les études de pathologie qu'il trouve la force auto-destructive de la vie. Cette découverte aide à résoudre un problème qui gêne la philosophie de la vie dès le début : pourquoi la vie s'individualise-t-elle dans les êtres vivants ?

Pour résoudre cette question, la philosophie bergsonienne rend la matière blâmable. La vie serait intégrale s'il n'y a pas de matière. C'est la matière qui disperse et segmente la vie. Cette explication implique un danger qui nuit à la liberté de la vie que la philosophie bergsonienne promet. Dans *L'évolution créatrice*, Bergson distingue trois directions de l'évolution : la torpeur, l'instinct et l'intelligence. Dans la direction de la torpeur, on constate, comme Bergson le suppose, une diminution de l'élan vital. On ne peut pas s'empêcher de se demander : pourquoi cette diminution ? Bergson conçoit la vie comme une énergie contraire de l'énergie matérielle. Est-ce que l'énergie spirituelle se conforme au premier principe de la thermodynamique ? Celui-ci suppose que l'énergie dans l'univers ne peut pas être éliminée ou créée, et qu'il n'y a que des transformations de l'énergie. La philosophie bergsonienne ne supportera pas l'élimination ou la création de l'énergie spirituelle, car l'énergie spirituelle doit se conformer au premier principe thermodynamique. Si on admet l'élimination et la

création de l'énergie spirituelle, on va retomber dans l'abîme de la métaphysique traditionnelle. On va se demander d'où elle vient et où elle va. Le meilleur choix est celui de Bergson : l'élan vital est donné une fois pour toutes. On ne peut pas admettre la transformation entre l'énergie spirituelle et l'énergie matérielle. Si oui, on n'a plus besoin de présupposer l'existence de deux types d'énergies contraires. Et comment peut-on concevoir la liberté avec le second principe thermodynamique ? Dans ce cas-là, la diminution de l'élan vital dans la direction de la torpeur serait une diminution relative. Mais cette conclusion conduit à une conséquence aussi grave : la vie n'est qu'une prisonnière de la matière. Elle n'a pas de liberté et elle ne peut pas poursuivre sa liberté. Une liberté relativement large dans les directions de l'instinct et de l'intelligence est accordée par l'énergie matérielle. Si l'être vivant intelligent est plus libre que les autres, c'est uniquement parce qu'il est jeté dans un milieu moins sévère. Cette conclusion est alors tout autant inacceptable pour la philosophie bergsonienne. La cosmologie bergsonienne prend une direction fautive dès le début. Comment une énergie, qui est conçue conforme aux principes thermodynamiques, peut-elle être radicalement contraire à l'énergie matérielle ? Cela explique pourquoi, dans l'ensemble, la philosophie bergsonienne est pessimiste. Il admet lui-même que la vie ne peut que retarder un peu la chute de la matière. Le problème de Bergson est qu'il suppose la vie comme un principe vital. Comme nous l'avons mentionné, en supposant que la vie ne marche que vers la liberté, il remet la vie dans un autre déterminisme. La vie est-elle destinée à la liberté ? Alors elle n'est pas libre.

La vie n'est pas un principe unique, qui implique une valeur unique, pour tous les

êtres vivants. Les valeurs vitales sont créées par les êtres vivants. La pathologie confirme la légitimité de l'anormal. La vie, c'est dès le début les êtres vivants, c'est-à-dire que chacun essaie par différentes manières et dans différentes directions de trouver sa liberté. Aujourd'hui les sciences de la vie confirment que la vie a une tendance interne à se diversifier. En n'importe quelle direction, la vie est également capable d'échecs. L'intelligence n'est pas destinée à réussir. Son pouvoir qui lui apporte le succès peut aussi la conduire à la ruine. Nous sommes heureux de voir qu'elle « se guérit » des deux grandes guerres mondiales. Cependant nous sommes également inquiets de voir que toute l'humanité est menacée par l'existence des bombes atomiques. La vie est capable d'échecs. Mais il y a des échecs insupportables pour la vie. Il y a aussi un échec inévitable pour les êtres vivants : la mort. L'instinct vital et l'intuition philosophique ne peuvent pas nous assurer un avenir futur brillant. Ce qui peut créer un avenir pour l'intelligence c'est l'intelligence elle-même. Comme Canguilhem le montre dans « La monstruosité et le monstrueux », cette légitimité de l'anormal ne peut pas se prolonger jusqu'à la légitimité du monstrueux. La vie est pauvre en monstruosité. Il y a une normalisation de la vie, ou plus précisément, une auto-normalisation de la vie. La vie est capable d'échecs, elle est aussi capable de réussites.

Si la vie n'est pas un principe vital, qu'est-ce que la vie ? On ne peut pas utiliser les êtres vivants pour remplacer la vie. Les êtres vivants sont mortels, mais la vie dure. Comment expliquer la génération des êtres vivants par des êtres vivants ? Qu'est-ce qui est transmis entre des générations ?

La vie est un sens inscrit dans la matière. Les derniers progrès scientifiques poussent Canguilhem à arriver à une telle conclusion. D'abord, c'est la découverte de la structure moléculaire de l'ADN en 1953. Canguilhem écrit que c'est en 1954 que James Wattson et Francis Crick établissent la structure moléculaire de l'ADN¹. C'est évidemment une erreur, mais sans grande importance. Dans *Idéologie et rationalité*, il la corrige². Cette découverte apporte un grand changement dans la biologie. Dès lors, la biologie cesse d'utiliser « le langage et les concepts de la mécanique, de la physique et de la chimie classiques, langage à base de concepts plus ou moins directement formés sur des modèles géométriques. Elle utilise maintenant le langage de la théorie du langage et celui de la théorie des communications. Message, information, programme, code, instruction, décodage, tels sont les nouveaux concepts de la connaissance de la vie³ ». Cette découverte montre que l'hérédité biologique est aussi une communication de l'information, qui est codée et inscrite sur la structure moléculaire de l'ADN. Toutes les informations de l'hérédité sont données une fois pour toute par les parents. Toutes les possibilités de l'organisme sont déjà prédéterminées par leurs gènes. Le développement de l'organisme est seulement l'exécution du programme déjà rédigé. Il est une réalisation matérielle de l'information vitale. Voilà exactement la notion de création chez Claude Bernard. C'est pourquoi Canguilhem pense que « Claude Bernard semble bien avoir pressenti que l'hérédité biologique consiste dans la transmission de quelque chose qu'on appelle aujourd'hui

¹ *Études*, p. 360.

² *IR*, p. 113.

³ *Études*, p. 360.

une information codée¹ ». La vie n'est pas un principe vital qui domine les organismes. Elle est un système informatif composé par les organismes. Comme nous l'avons mentionné, les sciences de la vie traitent l'espèce comme une banque des gènes. Quand on définit les gènes comme des informations inscrites sur la structure moléculaire de l'ADN, la banque des gènes est en fait une banque d'informations, une banque de données. La vie est alors une banque générale de données. Avec ces notions nouvelles, on peut construire un nouveau rapport entre l'individu et l'espèce et un nouveau rapport entre l'individu et la vie en général. Dans la banque commune, chacun emprunte et prête à la fois.

Puis, les nouvelles progressions en mathématiques ont encouragé Canguilhem à croire que l'intelligence peut comprendre la vie. La philosophie bergsonienne insiste sur l'incompatibilité entre la vie et l'intelligence dont la base est au fond une géométrie de l'espace-temps. Canguilhem pense que Bergson n'a pas su voir que les progressions de la mathématique surpassent la limite qu'il supposait. Canguilhem reconnaît que la mathématique chez Bergson ne peut pas comprendre la vie. « Pour comprendre le vivant il faut faire appel à une théorie non métrique de l'espace, c'est-à-dire à une science de l'ordre, à une topologie. Pour comprendre le vivant à l'échelle à laquelle nous nous plaçons, il faut faire appel à un calcul non numérique, à une combinatoire, il faut faire appel au calcul statique² ». Bergson croit qu'une telle mathématique n'existe pas et n'existera jamais. Mais c'est juste « au temps de Bergson, la révolution qui a abouti à la dissociation de la géométrie et de la métrique, comme nous l'avons vu,

¹ *Études*, p. 358.

² *Ibid.*, p. 362-363.

s'était opérée¹ ». Nous ne devons pas oublier que c'est la nouvelle notion informative de la vie qui rend cette nouvelle mathématique applicable à la vie. Bergson néglige la force négative de la vie. Sur ce premier point, il n'est pas excusable. Il ne voit pas la possibilité de la compatibilité entre l'intelligence et la vie. Sur ce deuxième point, il n'est pas blâmable.

Cette nouvelle notion informative de la vie pose une question sérieuse : quand la vie est un système d'information, comment définir la connaissance ? Quel est le rapport entre l'intelligence et la connaissance ? Comment peut-on réaliser la compatibilité entre la vie et l'intelligence ?

Avec cette notion informative, la vie est définie comme un système d'information. En tant qu'information, elle est conforme aux principes de l'information. On réalise que la vie a un langage par elle-même. Avant, on utilisait notre langage pour décrire la vie. Maintenant, nous devons apprendre le langage de la vie. « Pour comprendre la vie, il faut entreprendre, avant de la lire, de décrypter le message de la vie² ». Désormais, nous devons utiliser son langage pour lui parler. Peu après que Canguilhem ait donné ces cours, arrive le génie génétique. Une époque de communication interactive entre la vie et l'intelligence arrive plus tôt que le philosophe ne l'espérait.

La connaissance est aussi un système d'information. Pour Canguilhem, « la connaissance est donc une recherche inquiète de la plus grande quantité et de la plus grande variété d'information³ ».

¹ *Études*, p. 363.

² *Ibid.*, p. 362.

³ *Études*, p. 364.

Par la notion d'information, Canguilhem trouve la compatibilité entre la vie et la connaissance, plus précisément, la connaissance intellectuelle, la connaissance conceptuelle. La vie et la connaissance, deux systèmes d'information, partagent un même point : « insatisfait du sens trouvé¹ ». Cette insatisfaction est l'impulsion de l'évolution de la vie, et aussi l'effort dynamique de la progression de la connaissance.

Canguilhem critique Bergson d'aliéner la vie et la connaissance. Mais il finit par arriver à une même conclusion : la similarité entre la vie et la connaissance (intellectuelle). Bergson souligne l'incompatibilité entre les deux, cependant il reconnaît leur similarité. Il y a non seulement dans la vie un aspect où l'intelligence n'arrivera jamais, mais aussi dans l'intelligence elle-même un aspect qu'elle ne comprend pas. On ne peut pas nier la possibilité d'une connaissance purement intellectuelle. Mais l'intelligence n'a pas la capacité en elle-même aller la chercher. Pour Canguilhem, la compatibilité entre la vie et la connaissance se base sur la progression de l'intelligence. Elle comprend ou comprendra ce qu'elle ne comprenait pas. En fait Bergson établit aussi à sa manière une compatibilité entre la vie et la connaissance. Sa méthode est d'élargir la portée de la connaissance. Non seulement l'intelligence, mais aussi l'instinct et l'intuition sont des connaissances. Par cet aspect, la philosophie bergsonienne est plus subtile que la canguilhemienne. Avec cette notion de la connaissance, Bergson attribue la capacité de connaissance à tous les êtres vivants qui ont de la conscience. La connaissance et la conscience sont en fait la même chose. En définissant la connaissance comme une connaissance uniquement

¹ *Ibid.*, p. 364.

intellectuelle, Canguilhem semble négliger la différence entre la connaissance des animaux et la connaissance humaine. Pour lui, cette différence n'est qu'une différence de quantité. Il s'inspire du behaviorisme de la psychologie, qui montre que non seulement l'homme vit dans un milieu de comportement, c'est-à-dire un environnement de sens projeté par l'homme, mais aussi que les animaux vivent dans leur milieu de comportement, c'est-à-dire que les animaux vivent aussi dans leur monde de sens. La connaissance humaine est une organisation systématique de son monde de sens. Si elle est essence de l'intelligence, on peut supposer qu'il n'y a pas de différence qualitative entre « l'intelligence humaine » et « l'intelligence animale ». Il n'y a qu'une seule « intelligence vitale ».

Cependant, ce modèle canguilhemien n'est pas parfait. Canguilhem néglige un thème important chez Bergson : la mémoire. Nous nous inspirons beaucoup en lisant son commentaire sur le troisième chapitre de *L'évolution créatrice*. Nous voyons qu'il ne néglige pas totalement *Matière et mémoire*. Mais en analysant le problème de la matérialité, il oublie la mémoire. Aujourd'hui, nous préférons traiter les ouvrages de Bergson, qui semblent indépendants les uns des autres, comme un mouvement continu. Sans *Matière et mémoire*, il n'y aurait pas eu *L'évolution créatrice*. Sans l'analyse profonde de la mémoire dans *Matière et mémoire*, il n'y aurait pas de distinction entre l'instinct et l'intelligence dans *L'évolution créatrice*. Sans la mémoire, il n'y a pas d'intelligence. La psychologie après le gestaltisme, spécialement la psychologie cognitive, par exemple la psychologie de Jean Piaget, montre que la quantité et la longueur de la mémoire sont une nécessité de l'intelligence.

L'intelligence implique une systématisation du monde de sens. Cette systématisation signifie d'abord comment « maintenir » les informations. D'après le principe de l'entropie de l'information, les informations ont tendance à se perdre dans la propagation. Un système d'information réussi doit au moins maintenir son niveau. De ce point de vue, la vie est sans doute un système très réussi. Les informations vitales d'un être vivant ne sont pas perdues après sa mort. Elles sont transmises aux descendants. Sans ce maintien entre les générations, sans cette mémoire vitale, la vie n'est plus viable. Pour la conscience, si la mémoire humaine ne durait que quelques secondes comme chez pas mal d'êtres vivants, y aurait-il les sciences modernes ? Les enfants ne voient pas le monde comme les adultes. Leur mémoire ne fonctionne pas comme celle des adultes. Pour les bébés, ils n'ont même pas une structure stable de l'espace-temps. Ils ne savent pas que leurs pieds sont des parties de leur corps. Pour eux, les choses se présentent ou disparaissent tout à coup devant eux. Ils ne savent pas d'où elles viennent et où elles vont. Ils construisent la structure de l'espace-temps petit à petit. Normalement, avant quatre ans, leur mémoire est temporaire. Après quatre ans, une partie de ce qu'ils ont mémorisée sera conservée durant toute leur vie. La mémoire humaine est active et puissante. Mais si l'homme utilisait seulement son cerveau comme porteur de la mémoire, est-ce qu'il y aurait les sciences modernes ? Comme beaucoup de savants le croient, c'est le développement de l'imprimerie typographique en Europe qui produit la Renaissance et les sciences modernes. Cette hypothèse est très controversée. L'imprimerie typographique est inventée en Chine beaucoup plus tôt qu'en Europe. En fait on pense qu'elle est introduite en Europe par la Chine. Dans ce

cas, pourquoi les sciences modernes ne commencent-elles pas en Chine bien qu'il y ait aussi une renaissance de la culture dans la dynastie Song ? Beaucoup d'intellectuels se posent des questions sur ce point. Le plus connu est peut-être Joseph Needham. À cause des guerres, des bouleversements sociaux, de la pauvreté de l'esprit scientifique ? Quand Michel Foucault, s'inspirant évidemment de la philosophie canguilhemienne, propose de faire attention à l'influence de la technique sur les sciences humaines, on peut appliquer cette méthode à l'histoire de la technique en Chine et arriver à une conclusion qui favorise l'hypothèse ci-dessus. Avant que les Européens ne réintroduisent en Chine l'imprimerie typographique, avec des améliorations qui le rendent plus fine, plus efficace et plus économique, les Chinois se sont adonnés à l'imprimerie engravante. L'imprimerie typographique était inventée, mais n'était pas beaucoup appliquée. Née en Chine, elle a été négligée et n'a, pendant longtemps, pas vraiment contribué à la culture chinoise. Au contraire, en Europe, elle a encouragé directement la réforme protestante. Le langage est une marque importante de l'intelligence. *Logos* ne signifie-t-il pas originellement « parler » ? Cependant l'importance de l'écriture a été sous-estimée pendant longtemps. L'écriture, avec la sculpture, la peinture et la construction, prolonge la mémoire humaine. La mémoire ne disparaîtra plus avec la mort et la décomposition du cerveau. Parmi ces moyens permettant de conserver l'information, avant les inventions du magnétophone, de l'appareil photo et de la caméra, l'écriture a sans doute été le moyen le plus efficace et le plus économique. L'imprimerie typographique est pour l'écriture ce que représente la machine à vapeur pour l'industrie. Ici nous n'avons pas l'intention d'aller aussi loin

que Derrida qui souligne la signification philosophique de l'écriture dans *De la grammatologie*.

Nous revenons sur le rapport entre l'intelligence et la mémoire. Pour Bergson, l'intelligence, en tant que manière d'organiser les informations accumulées, est une projection de la mémoire sur la structure de l'espace-temps. Sans la mémoire, il n'y a pas d'intelligence. Ce principe est également valable pour la mémoire individuelle et la mémoire collective. En tant qu'épistémologiste, Canguilhem lui-même raconte aussi comment l'histoire de la connaissance s'est formée rétrospectivement. Sa distinction entre la science et la technique, n'est-elle pas de plus une application de la distinction bergsonienne entre l'instinct vital et l'intelligence ? Il définit la connaissance comme « une recherche inquiète de la plus grande quantité et de la plus grande variété d'information ». Mais d'où vient cette anxiété ? Il admet en fait qu'il y a quelque chose derrière l'intelligence qui impulse l'intelligence.

L'avantage de Canguilhem est qu'il voit les défauts de la vie. La vie est à la fois trop faible et trop forte. Elle est trop faible parce qu'elle est capable d'échecs et il y a un échec inévitable pour tous les êtres vivants. Elle est trop forte parce qu'elle est capable d'auto-négation. Quand il combine la vie et la connaissance, alors cette pathologie de la vie devient applicable également à la connaissance. La connaissance est capable d'erreurs et d'auto-négation. En appliquant ce principe de la pathologie de la vie à la connaissance, Canguilhem nous présente une épistémologie typiquement française.

Chapitre II. Une épistémologie de la connaissance de la vie

Aujourd'hui, « épistémologie française » est un terme amplement accepté. Au vingtième siècle, trois noms sont souvent cités ensemble pour représenter cette épistémologie française : Gaston Bachelard, Georges Canguilhem et Michel Foucault. L'épistémologie française abandonne en un certain sens le but du terme « épistémologie ». Elle ne vise pas une théorie de la connaissance, ce que le terme « épistémologie » signifie originellement. « L'épistémologie, dans sa signification française, se distingue de l'épistémologie au sens de théorie de la connaissance [...] l'épistémologie française s'est constamment et explicitement déclarée hostile à toute théorie de la connaissance¹ ». Elle est une histoire des sciences, et aussi une histoire de l'histoire des sciences. C'est en fait une philosophie profonde. M. Jean-François Braunstein en résume quatre caractéristiques : « elle part d'une réflexion sur les sciences, cette réflexion est historique, cette histoire est critique, et cette histoire est également une histoire de la rationalité² ». Le terme « histoire » est donc un enjeu de l'épistémologie française. On parle de la rupture entre Bachelard et Bergson, ou de la critique canguilhemienne de Bergson, mais par le terme « histoire », nous voyons sa relation avec la philosophie bergsonienne.

Il ne faut pas traiter Canguilhem et Foucault comme un simple prolongement de Bachelard. Ces trois représentants de l'épistémologie française présentent eux-mêmes

¹ BRAUNSTEIN Jean-François, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie », dans *Les philosophes et la science*, sous la direction de WAGNER Pierre, Paris, Gallimard, 2002, p. 929.

² *Ibid.*, p. 923.

leur propre principe de discontinuité. Chacun a sa spécialité. Bachelard maîtrise la physique et la chimie. Canguilhem se concentre sur les sciences de la vie. Foucault prolonge le principe aux sciences humaines.

Canguilhem choisit un domaine spécial. La vie est sans doute le sujet de la connaissance. Dans sa connaissance, il y a naturellement une partie incluse en elle-même : la connaissance de la vie. La vie exerce la connaissance de la vie. Avec sa progression, la connaissance de la vie modifie sans cesse la notion de la vie. La nouvelle notion de la vie amènera la nouvelle connaissance de la vie. La vie et la connaissance de la vie forment alors un cercle circulant. À l'époque de la biologie moléculaire, la nouvelle notion informative de la vie rend ce domaine plus intéressant. La vie et la connaissance deviennent en fait la même chose. Comment cette conclusion influence-t-elle l'épistémologie de la connaissance de la vie ?

I. Technique et science

Nous avons mentionné la distinction canguilhemienne entre la technique et la science. Dans son épistémologie, l'importance de ce thème porte sur deux aspects : d'abord le rapport traditionnel entre la science et la technique que va renverser Canguilhem ; puis le complexe d'Œdipe que celui-ci va montrer vis-à-vis de Bergson.

Nous avons vu le problème de la technique dans le chapitre « Machine et organisme » dans *La connaissance de la vie*. Nous allons compléter ici ce chapitre d'abord avec un article intitulé « Descartes et la technique », qui est originellement

publié dans les actes du congrès Descartes de 1937¹, puis republié dans les *Cahiers S.T.S.* ((*Science, Technologie, Société*))² de 1985, puis dans les *Cahiers philosophiques*³ de 1996, et inséré maintenant dans ses *Œuvres complètes*⁴; puis avec un autre article intitulé « Activité technique et création », rapport lu à la séance du 26 février 1938 de la Société Toulousaine de philosophie, qui est originellement publié dans le dossier de la séance⁵ et qu'on trouve également dans ses *Œuvres complètes*⁶. Entre ces deux articles, le deuxième nous fournit des informations plus riches sur ce thème du rapport entre la technique et la science. Le premier est limité à une étude de la philosophie cartésienne, nous montrant la longue histoire de ce thème : il prend déjà une place importante chez Descartes, l'initiateur de la philosophie moderne. Dans les *Œuvres complètes*, la longue note de l'éditeur sur le deuxième article montre l'attention constante du jeune philosophe sur ce thème. « En 1931-1932 Canguilhem avait fait à Albi un cours sur « La création continuée » ... également un cours « Technique et création » à Toulouse en 1938, pour lequel il prend de nombreuses notes sur la question de la technologie, et un cours sur « Le problème de la création » à la Faculté des lettres de Strasbourg en 1947-1948⁷ ». Dans cette note, nous voyons aussi la grande influence de Bergson sur le jeune philosophe qui lie toujours le problème de la

¹ *Travaux du IXe congrès international de philosophie. Congrès Descartes, tome II, Études cartésiennes, II^e partie*, éd. par BAYER Raymond, Paris, Hermann, 1937.

² *Cahiers S.T.S.* n°7, *L'esprit du mécanisme : Science et société chez Franz Borkenau*, 1985. p. 87.

³ *Cahiers philosophiques. La philosophie de Georges Canguilhem*, n°69, décembre 1996, p. 93.

⁴ *Œuvres Canguilhem I*, p. 490.

⁵ *Communications et discussions*, Société Toulousaine de philosophie, Toulouse, Faculté des Lettres, 1937- 1938, IIe série.

⁶ *Œuvres Canguilhem I*, p. 499.

⁷ *Ibid.*, p. 500, dans la suite de note 1 du p.499.

technologie avec celui de la création.

Dans « Descartes et la technique », Canguilhem pense que Descartes aborde déjà le problème de la relation entre l'activité technique et la connaissance. L'activité technique est-elle un simple prolongement de la connaissance objective ou bien est-elle l'expression d'un « pouvoir » original, créateur en fond de la connaissance ? Canguilhem pense que Descartes préfère la deuxième idée. Le problème est que Descartes ne l'exprime pas explicitement. On est obligé de la déduire dans ses textes.

Canguilhem analyse d'abord la grande préoccupation de Descartes à propos des recherches de la technique : on peut trouver partout dans ses œuvres des analyses de la technique, par exemple concernant la construction des machines, l'art, la médecine, etc. Il arrive parfois à une conclusion relativement claire, par exemple dans la *Dioptrique*, où il analyse d'abord le rapport entre la technique et la connaissance dans l'optique, puis y développe la relation générale entre la machine et le corps humain. Pour Descartes, le point de départ de l'optique théorique est l'invention de la lunette d'approche, invention due à l'expérience et au hasard. On peut donc conclure que la connaissance de la nature dépend de la technique humaine. Les machines sont construites pour prolonger et renforcer le corps humain. On ne peut pas faire un nouveau corps, mais on peut ajouter aux organes intérieurs des organes extérieurs, aux organes naturels des organes artificiels¹.

Canguilhem prolonge son raisonnement jusqu'au problème de la création. « L'irréductibilité finale de la technique à la science, du construire au connaître,

¹ Voir : *Œuvres Canguilhem I*, p. 496-497.

l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action, reviendraient à l'affirmation de l'originalité d'un « pouvoir »¹. Quel est ce pouvoir qui impulse ou stimule la progression de la connaissance et qui est inanalysable ? N'est-il pas l'instinct vital chez Bergson ? Bien sûr que oui, c'est justement l'élan vital créateur que Bergson propose dans sa philosophie. Mais on ne peut pas exiger de Descartes qu'il propose explicitement une théorie de la création. En fait il abandonne la création pour la géométrie. « Descartes a résolu par une mécanique et une physique géométrique le problème de l'intelligence du réel. En se donnant le mouvement comme une intuition fondamentale du même ordre que l'étendue et le nombre, en éliminant d'avance tout ce que le mouvement inclut de qualitatif et de synthétique, Descartes, encore qu'il vît en cette notion le principe de toute variété matérielle, s'obligeait à ne pas poser le problème de la diversification, qui est un des aspects du problème de la création² ». Descartes connaît clairement les limites de l'analyse géométrique et la valeur de ce pouvoir originel. Mais ce pouvoir a un défaut inacceptable pour Descartes : il n'est pas analysable.

En faisant remonter le problème de la création jusqu'à Descartes, Canguilhem trouve le point où il peut dépasser son maître direct sur la théorie de l'évolution, c'est-à-dire Bergson. Descartes refuse cette force créatrice parce qu'elle est inexplicable. Bergson accepte au contraire son inexplicabilité. Il essaie de légitimer cette inexplicabilité en opposant matérialité et spiritualité, énergie matérielle et énergie spirituelle, instinct et intelligence. Mais comme nous l'avons mentionné, il néglige le

¹ *Œuvres Canguilhem I*, p. 497.

² *Ibid.*, p. 498.

problème de l'erreur en accusant la matérialité de causer tous les échecs vitaux. Canguilhem identifie le problème de l'erreur non seulement dans les recherches de la pathologie chez Claude Bernard, mais aussi dans la *Dioptrique*, où Descartes montre la dépendance double de la connaissance à la technique. « La connaissance de la nature dépend donc doublement, d'après la *Dioptrique*, de la technique humaine. En ce sens d'abord, que l'instrument, ici la lunette grossissante, sert à découvrir de nouveaux phénomènes (VII, 81 et 226). En ce sens, ensuite et surtout, que l'imperfection technique fournit « l'occasion » de recherches théoriques par les « difficultés » qu'il faut résoudre. La science procède de la technique non pas en ceci que le vrai serait une codification de l'utile, un enregistrement du succès, mais au contraire en ceci que l'embarras technique, l'insuccès et l'échec invitent l'esprit à s'interroger sur la nature des résistances rencontrées par l'art humain, à concevoir l'obstacle comme objet indépendant des désirs humains, et à rechercher une connaissance vraie¹ ». Afin de rester dans le sujet de cet article, Canguilhem ne développe plus ce thème. Il réalise sans doute son importance. Dans l'article « Activité technique et création » de l'année suivante, le problème de l'erreur devient une problématique.

En fait, d'après l'ordre chronologique des œuvres, nous pouvons supposer que Canguilhem découvre d'abord ce thème chez Descartes, puis le confirme par les recherches de Claude Bernard. Dans la « Table des matières » de ses *Œuvres complètes Tome I*, qui est organisée chronologiquement, nous voyons qu'il n'écrit rien sur la médecine, sur la biologie ou sur Claude Bernard avant 1938. Cinq ans après, il soutient

¹ *Œuvres Canguilhem I*, p. 496-497.

sa thèse en médecine à Strasbourg, qui est intitulée *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. Est-ce qu'on peut supposer alors une relation entre les deux ? Comment expliquer son engagement dans la médecine ? Est-ce parce qu'il est déçu par son enseignement philosophique et influencé par des amis, comme le raconte M. Dominique Lecourt¹ ? C'est sûr qu'il n'entreprend pas ses études de médecine pour abandonner la philosophie. Quand M. François Bing et M. Jean-François Braunstein lui demandent : Est-ce qu'il y a eu un moment où vous avez eu la tentation de la pratique de la médecine ? Sa réponse est « Certainement pas ! Certainement pas ! », complétée par un rire². M. Dominique Lecourt cite aussi cette réponse³. S'il fait ses études de médecine pour compléter ses recherches philosophiques, quel est le sujet qui l'y conduit ? Est-ce qu'on peut supposer que c'est justement le problème de l'erreur ?

Dans « Activité technique et création », Canguilhem souligne d'abord l'importance du problème de la technique pour la philosophie de la création. Dans « Descartes et la technique », il n'attribue pas la philosophie de la création explicitement à Bergson. Ici par la citation de Bergson, il le manifeste clairement. La philosophie de la création est une philosophie de l'action. Le rapport entre la connaissance et la technique est le rapport entre la pensée et l'action, entre la conscience et la perception. En définissant la technique comme « l'expérience

¹ Voir : LECOURT Dominique, *Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2008, p. 30-31.

² Voir : BING François et BRAUNSTEIN Jean-François, « Entretien avec Georges Canguilhem », dans *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 122.

³ LECOURT Dominique, *Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2008, p. 30.

irréfléchie inconsciemment orientée vers la création¹ », il souligne d'un côté sa primauté sur la connaissance, de l'autre côté son insuffisance. Depuis les Lumières, les progrès techniques sont principalement traités comme l'application et la preuve des progressions de la raison. Mais « il apparaît bien que en bien des cas, très significatifs et très importants, c'est l'invention technique qui a précédé la théorie correspondante dont l'élaboration a été exigée par quelque embarras ou échec technique² ». En tant qu'expérience précritique, l'activité technique n'est pas une puissance pure. Elle ne peut pas satisfaire nos exigences. Elle est capable d'échecs. En fait c'est l'échec de la technique qui rend la connaissance théorique nécessaire. La science dépend de la technique. Mais cette dépendance « n'est pas nullement le prolongement d'un élan, mais au contraire son arrêt. L'essor de la pensée scientifique a pour condition l'échec de la pensée technique³ ». À partir de ce point, commence la critique sur Bergson.

Canguilhem partage toujours beaucoup de points de vue avec Bergson. Il admet aussi que la technique est un phénomène universel pour la vie. Il pense aussi qu'« aucune connaissance ne peut d'elle-même produire⁴ ». Mais pour Canguilhem, cette coopération entre la science et la technique ne prouve pas l'insuffisance de l'intelligence et la puissance de l'instinct. Au contraire, elle est fondée sur l'insuffisance de l'instinct et la puissance de l'intelligence. C'est par cette supposition que l'épistémologie canguilhemienne se distingue radicalement du scientisme, du pragmatisme et de l'esthétisme.

¹ *Œuvres Canguilhem I*, p. 502.

² *Ibid.*, p. 503.

³ *Ibid.*, p. 504.

⁴ *Ibid.*, p. 504.

Canguilhem divise la philosophie en trois groupes selon leur attitude sur le rapport entre la science et la technique. D'abord le scientisme, incluant le positivisme, le matérialisme et l'idéalisme (Canguilhem nomme seulement les deux premiers. Nous pensons qu'il faut ajouter ici l'idéalisme, parce que celui-ci partage la même attitude), signifie « toute philosophie qui tente de réduire à la fonction de détermination théorique toutes les fonctions de la conscience¹ ». Puis le pragmatisme signifie « toute philosophie qui tente de réduire toutes les fonctions à la fonction d'adaptation vitale, utilitaire ou technique² ». Enfin l'esthétisme signifie « toute philosophie qui subordonnerait toutes les fonctions de la conscience à la fonction d'esthétique³ ». Canguilhem ne voit aucune compatibilité entre ces tendances philosophiques et une philosophie de la création. Toutes ces tendances n'échappent pas au déterminisme, qui est la valeur inverse de la création.

En tant que philosophie de la création, l'épistémologie ne se confondra jamais avec le matérialisme dialectique de Marx et Engels, qui suppose non seulement un déterminisme dans la nature mais aussi un déterminisme dans les sociétés humaines. Mais il y a une similarité entre les deux. Pour le matérialisme dialectique, la pratique (la technique) est la source de la connaissance (la science), et le but de la connaissance est de guider la pratique. La connaissance n'obtient sa vérité que dans la pratique. La pratique est le vérificateur de la connaissance. Il y a donc une interaction dialectique entre les deux. Mais comme il est dialectique, il contient une contradiction. On utilise

¹ *Œuvres Canguilhem I*, p. 501.

² *Ibid.*, p. 501.

³ *Ibid.*, p. 501.

la pratique pour vérifier la connaissance. Quand la pratique est réussie, elle prouve la vérité de la connaissance, sinon, elle prouve sa fiction. Le problème est : comment évaluer la pratique ? Avec quel critère peut-on décider du succès ou de l'échec de la pratique ? À part la connaissance, le matérialisme dialectique semble ne pas avoir d'autre choix. C'est pourquoi pour Canguilhem il est au fond encore un scientisme. Il attribue un rôle unique à la connaissance : « savoir pour prévoir afin de pouvoir¹ ». C'est l'erreur commune de tous les scientismes. Comme M. Braunstein note dans l'introduction des *Œuvres complètes tome I* : « cette critique ne vise pas seulement Comte mais aussi et peut-être surtout le Descartes de la VI^e partie du *Discours de la méthode*, et bien d'autres auteurs, de Bacon et Vinci à Marx en passant par les Encyclopédistes² ».

Le pragmatisme attribue au contraire trop d'importance à la pratique. Tout est la vie et la vie est tout. Il tombe alors dans un autre type de déterminisme. Le pragmatisme souligne que le monde est un champ ambigu de l'information. C'est une proposition inspirante. Nous voyons des propositions similaires dans la psychologie gestaltiste et dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. Canguilhem s'inspire aussi lui-même de cette proposition pour expliquer le rapport entre le vivant et son milieu. Le monde n'est pas totalement une projection du sujet. Mais le sujet ne voit que sa projection dans ce monde. Cette projection n'est pas réalisée par la connaissance intellectuelle, parce qu'elle poursuit l'objectivité des objets. La projection est

¹ *Œuvres Canguilhem I*, p. 504.

² BRAUNSTEIN Jean-François, « Introduction : À la découverte d'un « Canguilhem perdu » », dans *Œuvres Canguilhem I*, p. 128.

inconsciente ou subconsciente. La connaissance intellectuelle et l'objectivité des objets qu'elle poursuit sont aussi des projections de la vie. Tout vient de la vie et tout est pour la vie. Mais d'où vient la vie ? Où va la vie ? Pourquoi la vie est-elle ce qu'elle est ? Le pragmatisme ne veut pas et ne peut pas répondre à ces questions. Le déterminisme du pragmatisme prétend alors qu'il n'y a rien hors de la vie.

L'esthétisme est similaire au pragmatisme. Sa particularité est qu'il désigne une direction pour la vie : l'art. Nietzsche est sans doute le premier représentant de ce type de philosophie. Canguilhem cite l'*Origine de la tragédie* pour le prouver¹ : « Il faut considérer la science sous l'optique de l'art et l'art sous l'optique de la vie... L'art est la tâche la plus haute et l'activité essentiellement métaphysique de cette vie ».

La philosophie bergsonienne ressemble évidemment beaucoup à l'esthétisme de Nietzsche. Il remplace l'art par la liberté. Pour Bergson, « la tâche la plus haute et l'activité essentiellement métaphysique » de la vie, c'est la liberté. La difficulté pour Nietzsche est le critère de l'art. Qui fournit les critères pour juger l'art et qui réalise l'évaluation de l'art ? On tombera dans un argument circulaire si on dit que c'est la vie. Pour éviter cet argument circulaire, Bergson déclare franchement que la liberté est la vie elle-même. On admet certainement que la vie actuelle n'est pas libre, parce que la matière l'empêche d'arriver à la liberté absolue. Cependant la difficulté que rencontre Bergson est comment définir la liberté sans la matière. Sans la matière la vie serait totalement libre, mais qu'est-ce que cette liberté ? Chez Bergson, la liberté de la vie est en fait son pouvoir de contrôler la matière. Pour Bergson, la raison pour la quelle les

¹ *Œuvres Canguilhem I*, p. 501.

animaux sont plus libres que les plantes est justement parce qu'ils contrôlent mieux l'énergie matérielle, comme il l'explique par l'image de l'explosif dans *L'évolution créatrice*. Sans la matière, on ne peut plus parler de la liberté. C'est pourquoi Bergson est toujours obligé d'utiliser la matière pour définir la vie : la spiritualité est l'opposition à la matérialité, l'énergie spirituelle est l'opposition à l'énergie matérielle.

Quel est le rapport entre la technique et la science ? Dans ce thème épistémologique, Canguilhem voit les difficultés insurmontables de ces courants philosophiques. En bref, ils ne voient pas que la vie n'est pas parfaite et que le danger principal pour la vie ne vient pas de l'extérieur mais de la vie elle-même. Toute philosophie de la vie ne peut négliger et éviter la pathologie de la vie. Mais avec cette pathologie de la vie, le rapport entre la technique et la science va se heurter à une nouvelle difficulté : est-il nécessaire de faire une distinction entre la technique et la science ?

II. Pathologie de la connaissance

À partir du rapport entre la technique et la science, Canguilhem trouve la nécessité de réfléchir sur une recherche pathologique de la vie. Mais après cette recherche, il n'a pas pu revenir sur ce thème du rapport entre la technique et la science pour lui apporter une meilleure solution. Pour Canguilhem, il devient une « échelle wittgensteinienne » : on monte à un niveau plus élevé, puis on retire l'échelle.

Son intérêt pour le problème de la création subit sans doute l'influence de Bergson. Nous avons mentionné la suite de cours qu'il consacre au problème de la

création pendant les années trente. Nous voyons qu'il est un fidèle partisan de la philosophie bergsonienne de la création. Après avoir introduit le problème de la pathologie, il l'abandonne. Il n'en parle plus ni dans *Le normal et le pathologique* ni dans *La connaissance de la vie*. Et dans « La nouvelle connaissance de la vie », on voit sa critique de Bergson, incluant lui reprocher de trop développer la notion de création présente chez Claude Bernard.

Dans la distinction entre la technique et la science, nous voyons en fait la distinction entre l'instinct vital et l'intelligence chez Bergson. Lors qu'il souligne qu'il ne faut réduire les fonctions de la conscience ni totalement à la science ni totalement à la technique, Canguilhem est à ce moment-là un partisan de la notion bergsonienne de la conscience, consistant à traiter la conscience comme un mélange de l'instinct et l'intelligence, de la technique et la science. Quand il aborde le problème de la pathologie, il l'abandonne. Après « Activité technique et création », le problème de la technique ne tient plus une place importante dans sa pensée. L'article « Machine et organisme » dans *La connaissance de la vie* semble être la dernière fois où il aborde ce thème. Cet article a été rédigé pour une conférence en 1946-1947. Il intervient après *Le normal et le pathologique* de 1943. Les cinq chapitres sur la philosophie dans *La connaissance de la vie* sont organisés suivant un ordre chronologique, mais aussi suivant un ordre logique : une histoire de la libération de la vie. Dans cette histoire, comme dans le développement de la pensée de Canguilhem elle-même, le thème du rapport entre la technique et la science est une étape réelle. Pour la conclusion métaphysique, on peut enlever l'échelle. Mais pour raconter l'histoire de la pensée, il

ne faut pas le faire. Quand nous comparons « Activité technique et création » et « Machine et organisme », on peut découvrir que la distinction entre la technique et la science n'est plus une thèse qu'il veut défendre et développer. Il fait une analyse historique et rétrospective du thème de rapport entre la technique et la science en philosophie. Il raconte comment on découvre et affirme petit à petit la primauté accordée à la technique depuis Descartes. Cette distinction n'est plus liée à une philosophie de la création. Son explication du rapport entre la machine et l'organisme ne vise pas la connaissance au sens traditionnel. En écartant la théorie de l'animal-machine au profit d'une théorie de la machine animalisée¹, il annonce en fait le prochain chapitre « Le vivant et son milieu ». C'est pourquoi sur ce point nous ne sommes pas d'accord avec M. Dagognet qui croit qu'il y a un tournant entre les deux².

Nous étions curieux de savoir pourquoi Canguilhem néglige la philosophie bergsonienne dans « Machine et organisme ». Il connaît certainement l'importance de Bergson pour ce thème, comme on peut le voir dans « Activité technique et création ». Il évite alors intentionnellement de mentionner la philosophie de Bergson dans « Machine et organisme ». Une philosophie pathologique de la vie lui permet de voir la possibilité de dépasser la distinction entre la technique et la science. Une notion informative de la vie, proposée par la biologie en découvrant la structure moléculaire de l'ADN et les informations qui y sont inscrites, éclaire mieux la nouvelle direction qu'il prend avec une pathologie de la vie. C'est pourquoi ni le problème de la

¹ Voir : DAGOGNET François, *Georges Canguilhem : philosophe de la vie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1997, p. 69.

² « Georges Canguilhem va désormais se tourner vers l'examen de la théorie cellulaire qui a envahi la biologie. Par là, nous croyons entrer dans un nouveau monde... » : *Ibid.*, p. 69.

technique ni le problème de la création ne se présentent plus dans ses recherches après *La connaissance de la vie*.

« La vie est capable d'échecs », ce n'est pas la conclusion de la recherche pathologique de la vie, mais au contraire seulement son point de départ. Dans la pathologie, il y a trois notions importantes : maladie, guérison et santé. C'est le titre du chapitre qui nous intéresse le plus dans son *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943.

Qu'est-ce que la maladie ? Dans *La connaissance de la vie* nous avons noté une conclusion importante : la maladie n'est pas l'absence de norme mais seulement une autre norme. Quand la priorité d'une norme est toujours relative, comment définir la santé ? Qui peut fournir un critère pour l'auto-normalisation de la vie quand la maladie ici est ailleurs la santé et la santé ici est ailleurs la maladie ? Une telle philosophie de la vie n'échappe pas à la difficulté que le scientisme, le pragmatisme et l'esthétisme rencontrent. On ne peut alors définir la maladie ni comme sans ordre ni comme ordre inférieur. Dans ce cas-là, comment définir la guérison ? Est-ce qu'il s'agit de restaurer un ordre prioritaire ? Est-ce qu'il faut définir la santé comme une harmonie entre l'organisme et son milieu ?

« Le malade n'est pas anormal par absence de norme, mais par incapacité d'être normatif¹ ». L'enjeu est comment comprendre l'« incapacité d'être normatif ». Il faut la lier avec la définition de la santé. « Réciproquement, être sain et être normal ne sont pas tout à fait équivalents, puisque le pathologique est une sorte de normal. Être sain

¹ NP, p. 122.

c'est non seulement être normal dans une situation donnée, mais être aussi normatif, dans cette situation et dans d'autres situations éventuelles. Ce qui caractérise la santé c'est la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentané, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles¹ ». Par cette définition de la maladie et cette définition de la santé, Canguilhem nous fait remarquer un fait simple : c'est toujours plus facile de tomber malade que de guérir. On tombe facilement malade si on ne fait pas attention à se protéger. Si on guérit « naturellement », normalement on ne pense pas que c'était une maladie. La maladie est une situation qui nécessite des interventions extérieures à l'organisme, sinon elle va conduire à un résultat catastrophique pour l'organisme. C'est pourquoi dans le diagnostic, s'il n'y a pas de syndrome grave, le médecin préfère ne pas intervenir et laisser l'organisme se modérer.

L'environnement change et la vie évolue. L'harmonie entre le vivant et son milieu est dynamique. Une harmonie temporaire ne suffit pas à la vie. En maintenant une norme, la vie se prépare toujours à l'abandonner et à établir une nouvelle norme. La santé est cette capacité à changer. Comme Canguilhem le définit : « la santé, c'est une marge de tolérance des infidélités du milieu² ». « Inversement, le propre de la maladie c'est d'être une déduction de la marge de tolérance des infidélités du milieu³ ». La maladie ne perd pas totalement cette capacité de tolérance. Elle est seulement une diminution de cette capacité. Sinon, aucune maladie ne serait curable, même avec des

¹ *NP*, p. 130.

² *Ibid.*, p. 130.

³ *Ibid.*, p. 132.

interventions extérieures. La guérison d'une maladie consiste à établir une nouvelle norme plus tolérante que celle de la maladie. Elle ne consiste pas à revenir à l'ancienne norme, celle d'avant la maladie : « la nouvelle santé n'est pas la même que l'ancienne¹ ».

Dans sa thèse de 1943, qui est une thèse doctorale de médecine, on peut encore voir l'influence de Bergson. D'abord, la définition de la santé et la définition de la maladie impliquent une notion dynamique de la vie. Il ne faut pas comprendre la vie dans la simultanéité. Au contraire, il faut restaurer la vie dans la durée. Le milieu intérieur d'un organisme n'est pas une structure ou une relation simultanée qui ne changera jamais et que le vivant doit toujours maintenir sans changement. La stabilité du milieu intérieur est relative. Sur ce point, Canguilhem s'inspire de Bergson et critique Claude Bernard. L'harmonie entre le vivant et son milieu est aussi une relation dynamique. Il n'y a pas d'harmonie préétablie ou éternelle. Il ne faut pas chercher à comprendre la vie sur un instant précis ou une période de temps. Il faut la comprendre dans ses mouvements. De plus, l'essence de la vie est aussi la création. Le vivant ne vit pas seulement pour le présent. Il vise aussi à l'avenir pour créer des nouvelles normes pour l'avenir. « L'organisme sain cherche moins à se maintenir dans son état et son milieu présents qu'à réaliser sa nature. Or cela exige que l'organisme, en affrontant des risques, accepte l'éventualité de réactions catastrophiques. L'homme sain ne se dérobe pas devant les problèmes que lui posent les bouleversements parfois subits de ses habitudes, même physiologiquement parlant ; il mesure sa santé à sa capacité de

¹ NP, p. 128.

surmonter les crises organiques pour instaurer un nouvel ordre¹ ». C'est presque la notion de création chez Bergson. La différence entre eux est que pour Bergson cette création est toujours une réussite, mais pour Canguilhem elle est le risque où la vie est obligée de s'aventurer. Enfin, on voit encore une distinction entre la science et l'expérience. Cette distinction ne prend plus sans doute une place importante. Canguilhem la mentionne très brièvement une fois : « la vie d'un vivant...ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme, et non par le plan de science. La science explique l'expérience, mais elle ne l'annule pas pour autant² ». Il distingue l'expérience et la science comme deux plans différents, mais affirme la légitimité de l'explication de l'expérience par la science. Cela est aussi conforme à la philosophie bergsonienne. Même avec toutes ces traces de la philosophie bergsonienne, cette thèse marque le début d'une nouvelle philosophie pathologique.

Son importance pour l'épistémologie ne se manifeste pas très clairement dans cette thèse. C'est vingt ans après, dans les « Nouvelles réflexions concertant le normal et le pathologique », c'est-à-dire dans les articles complétés de 1963-1966, que ce thème devient clair, spécialement dans « Un nouveau concept en pathologie : l'erreur ». Canguilhem écrit : « l'introduction en pathologie du concept est un fait de grande importance, tant par la mutation qu'il manifeste plus qu'il ne l'apporte dans l'attitude de l'homme à l'égard de la maladie, que par le nouveau statut qu'il suppose établi dans le rapport de la connaissance et son objet ». Entre 1963-1966, Canguilhem arrive déjà à

¹ *NP*, p. 132.

² *Ibid.*, p. 131.

la notion informative de la vie. Cette notion lui permet de diminuer encore l'écart entre la connaissance et la vie. L'applicabilité de cette philosophie pathologique de la vie à la connaissance devient plus claire. C'est pourquoi il dit franchement qu'« il n'y a pas de différence entre l'erreur de la vie et l'erreur de la pensée, entre l'erreur de l'information informante et l'erreur de l'information informée¹ ». Le problème de l'erreur est en fait le problème de la monstruosité que nous avons analysé. L'erreur est la valeur inverse de la vie.

C'est par le problème de l'erreur que Canguilhem voit la possibilité d'annuler enfin la distinction qu'il fait entre la science et la technique. L'erreur est une auto-négation de la vie elle-même. L'existence de l'erreur prouve que la vie est capable d'échecs, non seulement à cause de l'extérieur mais aussi à cause d'elle-même. Cependant elle ne nous empêche pas d'avoir confiance dans la vie. Les erreurs de l'organisation « ne contredisent pas à la sagesse des organismes, c'est-à-dire aux réussites de l'organisation² ». La vie est aussi capable de réussites. La vie est pauvre en monstres. La vie se normalise. Avec la notion informative de la vie, la connaissance et la vie sont en fait la même chose. Alors pourquoi faut-il distinguer la science et la technique ? Ne sont-elles pas en fait la même chose ? Ce n'est pas la science qui corrige l'échec de la technique et la technique corrige l'erreur de la connaissance. C'est la connaissance qui se corrige.

Canguilhem, en abandonnant la dialectique entre la technique et la science, le fait pour éviter le déterminisme implicite. On dit que la technique se tourne vers la science

¹ *NP*, p. 209.

² *Ibid.*, p. 212.

quand elle rencontre un échec. Mais il est difficile de répondre pourquoi la solution fournie par la science rencontrera bientôt un nouvel échec sans tomber dans un déterminisme. C'est un problème de la durée. Pourquoi l'histoire de la connaissance et de la technique se déroulent à ce rythme que nous avons vu dans l'histoire ? Pourquoi la connaissance et la technique n'avancent-elles pas plus vite ou plus lentement ? Pour répondre à ces questions, il est facile de tomber dans le déterminisme où la technique décide de la science puis la science décide de la technique. L'histoire tombe alors dans la chaîne de l'inter-décision entre la technique et la science. Non seulement la technique est capable d'échecs mais aussi la science. Et dans ce cas-là, on n'a plus besoin de distinguer les deux.

III. Discontinuité et rupture

Une philosophie qui annule la distinction entre la technique et la science, ou une philosophie qui rapproche plus de la technique et de la science, est une philosophie de l'expérimentation, une philosophie de l'erreur. Dans cette philosophie, le problème de la discontinuité ou de la rupture épistémologique est mieux repensé et expliqué.

Le problème de la pathologie nous conduit au problème de l'erreur. Canguilhem doit commencer à réfléchir au problème de l'erreur entre 1962 et 1966. Dans l'article « La monstruosité et le monstrueux » de 1962, nous voyons qu'il répète plusieurs fois la formule « la vie est capable d'échecs », même si c'est un article sur le problème de la monstruosité, c'est-à-dire l'erreur de la vie. C'est dans l'article « Un nouveau

concept en pathologie : l'erreur » que nous supposons être de 1966¹, qu'il analyse cette nouvelle notion. Il y a quand même une grande différence entre échec et erreur. L'erreur exprime sans doute mieux la pensée de Canguilhem. Foucault modifie la formule en disant : « la vie, c'est ce qui est capable d'erreurs² ». Pour souligner l'importance de cette notion dans la pensée de Canguilhem, il le qualifie d'un philosophe de l'erreur : « cet historien des rationalités, lui-même si « rationaliste », est un philosophe de l'erreur ; je veux dire que c'est à partir de l'erreur qu'il pose les problèmes philosophiques, disons plus exactement le problème de la vérité et de la vie³ ». Par « le problème de la vérité », Foucault signifie sans doute le problème de la discontinuité.

L'épistémologie française est connue pour son appréciation du problème de la discontinuité. Bachelard, Canguilhem et Foucault, chacun explique la discontinuité de la connaissance à sa manière. M. Jean-François Braunstein pense que Canguilhem est un partisan de semi-discontinuité dans *Les philosophes et la science*⁴. Il n'y a que des ruptures partielles. Même pour la révolution copernicienne, il y a toujours des conservations d'héritage. Mais l'héritage n'est pas linéaire comme on pourrait le

¹ C'est le dernier des trois articles que Canguilhem choisit en complément de vingt ans après pour sa thèse de 1943. Canguilhem ne précise pas de quelle année il est. Ces compléments sont classifiés ensemble entre 1963 et 1966. D'après son habitude d'arranger chronologiquement les articles, on suppose que le dernier est de 1966. Voir : *NP*, p. 169.

² FOUCAULT Michel, « La vie et la science », dans *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Armand Colin, n°1 1985, p. 13.

³ *Ibid.* p. 13.

⁴ BRAUNSTEIN Jean-François, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie », dans *Les philosophes et la science*, sous la direction de WAGNER Pierre, Paris, Gallimard, 2002, p. 943.

concevoir. Ce n'est pas un héritage d'un succès à un autre. Le développement de la science s'inspire aussi des tendances existant en dehors de la ligne de filiation qu'on décrit dans l'histoire de la science. « Plutôt que de marquer des ruptures, Canguilhem préfère rechercher des « filiations », comme dans *La formation du concept de réflexe*, où il entreprend de montrer que le véritable « père » du concept de réflexe est le médecin vitaliste Willis et non le mécaniste Descartes¹ ». En tant que philosophe qui souligne que la pensée est capable d'erreurs, il nous rappelle que l'histoire de la science est une histoire des discours véridiques « qui se rectifient, se corrigent, qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche de « dire vrai ». Les liens historiques que les différents moments d'une science peuvent avoir les uns avec les autres ont, nécessairement, cette forme de discontinuité que constituent les remaniements, les refontes, la mise au jour de nouveaux fondements, les changements d'échelle, le passage à un nouveau type d'objets² ». La théorie semi-continuiste et semi-discontinuiste de Canguilhem se fonde sur la priorité de l'erreur. Cependant, par cette philosophie d'erreur, Canguilhem répète-t-il seulement le proverbe ancien « l'échec est la mère du succès » ?

Une telle philosophie serait trop banale sans être complétée par une philosophie de l'expérimentation, une philosophie du laboratoire. Cette philosophie de l'expérimentation est souvent oubliée par les commentateurs. Mais Canguilhem en

¹ BRAUNSTEIN Jean-François, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie », dans *Les philosophes et la science*, sous la direction de WAGNER Pierre, Paris, Gallimard, 2002, p. 943.

² FOUCAULT Michel, « La vie et la science », dans *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Armand Colin, n°1 1985, p. 8-9.

partie lui-même responsable de cet oubli. Il n'accorde pas suffisamment d'importance à ce thème. On ne voit pas souvent très clairement les rapports entre l'erreur, l'expérimentation et l'idéologie.

L'expérimentation et le laboratoire sont des méthodes amplement adoptées par toutes les sciences contemporaines. Comment comprenons-nous la légitimité de l'expérimentation et du laboratoire ?

Pour notre thèse ici, la théorie de la méthode de l'expérimentation chez Claude Bernard dans l'*Introduction à la médecine expérimentale* prend une place importante. Bergson et Canguilhem s'inspirent tous les deux de cette méthode. Ils lui accordent une large estime. Nous avons mentionné que dans « Philosophie de Claude Bernard », Bergson l'évalue comme le *Discours de méthode* pour le dix-septième et le dix-huitième siècles. Comparé à Bergson, Canguilhem consacre beaucoup plus d'importance à Claude Bernard et à sa méthode. D'abord dans sa thèse de 1943, nous voyons « Claude Bernard et la pathologie expérimentale », « Examen critique de quelques concepts : du normal, de l'anomalie et de la maladie, du normal et de l'expérimental ». Il y a ensuite, dans *La connaissance de la vie*, le chapitre sur la méthode de Claude Bernard « L'expérimentation et biologie animale », puis, dans tous les autres articles on peut trouver des informations concernant directement ou indirectement Claude Bernard. Dans les *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, il y a quatre articles consacrés spécialement à Claude Bernard, dont deux concernant particulièrement sa philosophie de l'expérimentation : « L'idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard » et « Théorie et technique de

l'expérimentation chez Claude Bernard », sans parler des autres articles qui touchent indirectement Claude Bernard et sa méthode. Dans *Idéologie et rationalité*, on ne voit aucun article parlant spécialement de Claude Bernard et de sa méthode de l'expérimentation. Mais avec la relation implicite entre l'expérimentation et l'idéologie, c'est en fait un ouvrage de la philosophie de l'expérimentation de Canguilhem lui-même.

Qu'est-ce que la méthode de l'expérimentation ? Bergson pense que c'est la méthode de l'hypothèse et sa vérification dans l'expérimentation : « le fait, plus ou moins clairement aperçu, suggère l'idée d'une explication ; cette idée, le savant demande à l'expérience de la confirmer ; mais tout le temps que son expérience dure, il doit se tenir prêt à abandonner son hypothèse ou à la remodeler sur les faits¹ ». Dans cette définition de l'expérimentation, Bergson utilise encore la distinction entre l'instinct et l'intelligence pour expliquer l'histoire de la connaissance. La construction ou la formation de l'hypothèse n'est pas un processus uniquement intellectuel. L'« idée d'explication » est suggérée et vérifiée par les « faits ». L'enjeu est que l'hypothèse est peut-être une erreur. Pour Bergson, l'existence de l'erreur ne provient pas du fait que l'instinct et l'intuition sont capables d'échecs. Il adopte l'élitisme pour expliquer l'erreur. Il faut des grands esprits pour percevoir les suggestions correctement. L'erreur apparaît quand l'esprit n'est pas suffisamment fort. L'histoire de la connaissance consiste alors en une suite de réussites de grands esprits.

Mais le semi-continuisme de Canguilhem nous montre qu'il ne faut pas écrire

¹ *PM*, p.230.

l'histoire de la connaissance uniquement par les succès. Comme on le voit dans l'exemple du concept de réflexe, le développement de la connaissance n'est pas linéaire. L'erreur a aussi sa légitimité pour exister. Elle n'existe pas uniquement comme une préparation de la réussite. Elle est légitime parce qu'elle a présenté, à un moment, une possibilité parmi les autres. Elle contribue aussi à sa manière à la banque de données de la science. La continuité de l'histoire de la connaissance se construit rétrospectivement. Dans cette construction, il ne faut pas oublier l'apport des erreurs.

Dans la méthode de l'expérimentation, Bergson néglige que les faits qu'on utilise pour vérifier l'hypothèse sont des faits artificiels. L'expérimentation ouvre une autre époque de la science parce qu'elle est exercée en laboratoire. Dans la distinction entre la technique et la science, il faut classer le laboratoire comme la technique. Le laboratoire, ce sont des techniques qui fournissent l'idée de solution, ce sont aussi des techniques qu'on va utiliser pour vérifier l'hypothèse. Le laboratoire est un type spécial de technique. Dans *La connaissance de la vie*, Canguilhem utilise le problème de l'assèchement des mines comme exemple pour expliquer le rapport entre la technique et la science concernant la machine à vapeur. Le laboratoire se différencie de ce type de technique qui est le but de la science et qui est pour la vie. Le laboratoire est la technique pour la science. Le but du laboratoire est la science et non pas sa pratique dans la vie. Dans le laboratoire, on voit la réunion de la technique et de la science.

Avec cette notion du laboratoire, la pathologie de la vie devient applicable à la science. D'abord, on n'a plus besoin de diviser la connaissance de la technique et de la science. La connaissance c'est la science. Puis, quand on a identifié la connaissance et

la vie comme la même chose, tous les phénomènes qu'on a constatés dans la vie sont aussi valables pour la science. La science est alors aussi capable d'échecs, d'erreurs. Le normal n'a qu'une valeur relative pour la science. Elle a non seulement le pouvoir de se normaliser, mais aussi le pouvoir de se détruire. Enfin, l'erreur ne vient pas de l'extérieur de la science. Elle n'est ni causée ni jugée par des forces hors de la science elle-même. Elle n'est pas une faute. Elle est seulement un échec quand la science essaie une des possibilités.

Le laboratoire est un lieu où on cherche et où on tente le maximum de possibilités. Il n'y a que les réussites qui sortent du laboratoire. Mais ces réussites ne sont pas tout ce qu'on fait dans le laboratoire. Dans *Idéologie et rationalité*, Canguilhem cite Dijksterhuis pour montrer que « l'histoire des sciences n'est pas seulement la mémoire de la science mais aussi le « laboratoire » de l'épistémologie¹ ». C'est seulement en ce sens que nous devons comprendre le terme « laboratoire ». Quand il y a un laboratoire de l'épistémologie, son devoir est alors de créer plusieurs possibilités de l'épistémologie. Canguilhem n'est pas contre le discontinuisme de son maître Bachelard par le semi-discontinuisme de lui-même. L'histoire des sciences est un champ ouvert. C'est aussi l'enseignement de Bachelard lui-même : « La véridicité ou le dire-le-vrai de la science ne consiste pas dans la reproduction fidèle de quelque vérité inscrite de toujours dans les choses ou dans l'intellect. Le vrai c'est le dit du dire scientifique...Une science est un discours normé par sa rectification critique. Si ce discours a une histoire dont l'historien croit reconstituer le cours, c'est parce qu'il est

¹ *IR*, p. 12-13.

une histoire dont l'épistémologue doit réactiver le sens¹ ». La continuité ou la discontinuité, ce n'est pas un problème alternatif. Elles sont également des possibilités. Elles peuvent coexister. « L'épistémologie des ruptures ne méprise nullement l'épistémologie de la continuité, alors même qu'elle ironise sur les philosophes qui ne croient qu'en elle² ».

¹ *IR*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 26.

Conclusion provisoire

Dans la pensée de Canguilhem, nous voyons quel est l'héritage de Bergson et quelles sont les critiques à l'encontre de la pensée de Bergson. Sa philosophie est un prolongement de la philosophie bergsonienne. Mais elle se heurte aussi à des difficultés.

D'abord, c'est un peu excessif de dire, comme le fait Canguilhem, que la philosophie bergsonienne de la vie ne peut jamais comprendre le rapport entre la vie et la connaissance. Il y a certainement des contradictions dans le système bergsonien. Mais Bergson affirme finalement que la vie et la connaissance sont au fond la même chose.

Canguilhem semble ensuite surestimer le pouvoir d'auto-normalisation de la vie. Il affirme que la vie est pauvre en monstres. Ce déficit est la conséquence de la mort d'innombrables monstres. Nous pensons que le pouvoir de normalisation ne vient pas seulement de l'intérieur du vivant. Il vient aussi de la concurrence entre les êtres vivants, de la limitation des ressources naturelles, en bref, de la sélection naturelle et de la sélection sociale.

Après les travaux de Canguilhem, on ne met plus en doute le pouvoir de création et la liberté de la vie. Canguilhem nous invite à réfléchir sur la manière d'éviter l'auto-destruction de la vie et de normaliser la vie.

Conclusion générale

Pour répondre aux questions que nous avons posées en introduction, nous avons revisité les pensées des deux grands philosophes de la vie. Nous ne pouvons pas dire que nous avons trouvé toutes les réponses attendues. Non seulement, ces deux philosophes nous fournissent des conclusions dont nous pouvons nous inspirer, mais leur esprit philosophique et scientifique peut aussi nous servir de modèle pour continuer à réfléchir à ces questions.

Qu'est-ce que la vie ? À cette question, Bergson répond par une métaphysique de la vie, Canguilhem par une histoire épistémologique de la connaissance de la vie.

Le point de départ logique de la métaphysique est une nouvelle notion de la matière dans la physique contemporaine : l'énergie. Avant qu'Einstein ne trouve la formule $E=MC^2$ qui traduit le rapport précis entre la masse et l'énergie, les hypothèses qui réduisaient l'univers à l'énergie étaient apparues déjà depuis longtemps. Bergson s'est beaucoup inspiré de ces hypothèses, et spécialement du second principe de la thermodynamique qui suppose que l'univers évolue vers la mort thermique. La matière est un type d'énergie. Cette notion traverse toute la pensée bergsonienne, depuis ses enseignements aux lycées jusqu'aux *Deux sources*.

Cette notion de matière suppose une finalité pour tout l'univers. Elle implique un déterminisme que Bergson ne veut pas accepter. Le but général de la pensée bergsonienne est la liberté. Pour cela, il conçoit un autre type d'énergie qui est le contraire de l'énergie matérielle : l'énergie spirituelle.

Si l'on admet que l'énergie matérielle est descendante, alors l'énergie spirituelle doit au contraire être ascendante. Ces deux énergies contraires se rencontrent dans l'univers et deviennent un obstacle l'une pour l'autre. L'énergie spirituelle retarde le mouvement descendant de l'énergie matérielle. Son mouvement ascensionnel est aussi retardé par l'énergie matérielle. La vie est juste l'interaction entre ces deux énergies.

S'il n'y avait pas d'énergie matérielle, l'énergie spirituelle serait totalement libre. Pour poursuivre sa liberté, l'énergie spirituelle doit surmonter les obstacles que l'énergie matérielle provoque. Elle ne laisse pas l'énergie matérielle retomber à son rythme propre. Elle l'accumule et la conserve pour la faire exploser au moment et dans la direction qu'elle choisit.

L'énergie spirituelle était intégrale. C'est la matière qui la fragmente divers êtres vivants. Bergson ne montre pas où était cette énergie intégrale de l'esprit ni comment elle a été fragmentée. Bergson ne veut pas être trop inventif sur ce point. À son époque, la physique ne pouvait pas fournir des hypothèses satisfaisantes sur l'état original de l'énergie matérielle et sur la manière dont elle s'est diversifiée et transformée en choses concrètes. La méta-physique n'est pas une pré-physique. Quand la physique n'avance pas suffisamment, il est préférable que la métaphysique retienne son aspiration à la perfection et attende quelque peu.

La matière fragmente l'énergie spirituelle en êtres vivants. Les êtres vivants sont des organismes à la fois spirituels et matériels, c'est-à-dire vitaux. Bergson s'inspire de Claude Bernard pour la notion de l'organisme. Comme il est matériel, il faut étudier son mécanisme. Comme il est spirituel, il ne faut pas oublier l'idée directrice, c'est-à-dire

finaliste, dans ces études du mécanisme. Claude Bernard définit l'organisme comme un milieu intérieur. Pour lui, les expérimentations permettent de trouver des normes idéales. Dans ses réflexions, Bergson montre qu'il y a des inharmonies partout dans le milieu intérieur et dans le rapport entre le milieu intérieur et le milieu extérieur. Nous regrettons que cela ne soit pas devenu un thème important pour Bergson

La vie évolue, c'est un fait amplement accepté à l'époque de Bergson. Le terme « évolution » implique toujours un sens de progression ou de développement, parce qu'il est évident que tous les êtres vivants primitifs ont des organismes simples et que, dans l'évolution, les organismes de la plupart des êtres vivants deviennent de plus en plus complexes. Dire qu'il n'y a aucune direction dans l'évolution de la vie, cela semble aussi absurde que d'affirmer que l'homme est aujourd'hui le sommet de l'évolution. Comment peut-on trouver une direction pour l'évolution de la vie ? La complexité de l'organisme ne peut pas être adoptée comme un critère, car même si la plupart des organismes deviennent de plus en plus complexes, il y a cependant des organismes qui ne changent pratiquement pas. De plus, l'organisme de l'homme, et même son système nerveux, ne sont pas ce qu'il y a de plus complexe parmi les êtres vivants. La faculté d'adaptation peut-elle être un critère ? Bien sûr que non. On peut invoquer l'argument que la trace de l'homme est la trace la plus amplement répandue sur cette planète et même sur la lune depuis 1969, ou que l'homme possède le plus grand pouvoir d'altération de cette planète, avec par exemple sa capacité de destruction de tous les êtres vivants depuis l'invention de bombe atomique, mais biologiquement parlant, l'homme est loin d'être l'être vivant le plus réussi. En biologie, la faculté d'adaptation

signifie plutôt le pouvoir de changement sur soi-même pour se conformer aux circonstances et le pouvoir de multiplication. Bergson pense qu'il faut utiliser la progression de l'énergie spirituelle vers la liberté pour expliquer l'évolution de la vie.

L'évolution de la vie n'est pas un développement linéaire. Au début, tous les êtres vivants primitifs sont semblables. La vie est uniforme. Puis au cours de l'évolution, la vie se diversifie en des espèces différentes. Les êtres vivants évoluent dans différentes directions et se différencient petit à petit. Chaque espèce a sa spécialité. Mais globalement, il faut d'abord distinguer l'évolution suivant deux directions : la torpeur et le réveil (la conscience au sens large). La vie est un mélange de l'énergie matérielle et de l'énergie spirituelle. C'est pourquoi la vie se trouve au milieu de ces deux énergies, entre la matérialité pure et la spiritualité pure. Il y a des êtres vivants qui s'enfoncent dans la torpeur et se rapprochent de la matérialité et des vivants qui montent en sens inverse et se rapprochent de la spiritualité. Ce sont les plantes qui tombent dans la torpeur et ce sont les animaux qui se réveillent. Cependant cette direction n'est pas décidée une fois pour toutes. Des plantes peuvent se réveiller de nouveau et développer leur mobilité. A l'inverse, des animaux peuvent tomber dans la torpeur et perdre petit à petit leur mobilité. On ne peut pas utiliser la classification des espèces que nous adoptons aujourd'hui pour juger Bergson. À son époque, la classification comportait trois domaines¹ : les plantes, les animaux et les protistes. Dans *L'évolution créatrice*,

¹ Pour le développement de la classification des espèces, voir le tableau suivant :

Bergson utilise les protistes comme la preuve que la vie se situe à l'origine entre les animaux et les plantes.

Dans le domaine des animaux, Bergson distingue deux types de conscience (au sens large) : l'instinct et l'intelligence, qui est la conscience au sens strict, c'est-à-dire la conscience de soi. L'instinct est universel pour tous les animaux. Bergson pense qu'il atteint son niveau le plus haut chez les hyménoptères. Ce jugement se base non seulement sur l'observation de leurs techniques instinctives remarquables, mais aussi sur le niveau élevé de vie sociale qu'ils atteignent. Pour Bergson, la vie sociale est un critère important pour l'évolution de la vie. La vie est fragmentée par la matière en individus. La vie sociale signifie que les êtres vivants surpassent l'obstacle de la fragmentation et aboutissent à un certain niveau de vie commune et supérieure. Aux yeux de Bergson, les sociétés des hyménoptères sont comparables à la société humaine. L'intelligence atteint son niveau le plus haut chez l'homme. Elle est supérieure à l'instinct car l'homme réalise plus de liberté au niveau de la vie personnelle et au niveau de la vie sociale.

Linnaeus 1735	Haeckel 1866	Chatton 1925	Copeland 1938	Whittaker 1969	Woese et al. 1977	Woese et al. 1990	Cavalier-Smith 1993	Cavalier-Smith 1998
2 kingdoms	3 kingdoms	2 empires	4 kingdoms	5 kingdoms	6 kingdoms	3 domains	8 kingdoms	6 kingdoms
(not treated)	Protista	Prokaryota	Monera	Monera	Eubacteria	Bacteria	Eubacteria	Bacteria
					Archaeobacteria	Archaea	Archaeobacteria	
		Eukaryota	Protoctista	Protista	Protista	Eukarya	Archezoa	Protozoa
							Protozoa	
Vegetabilia	Plantae		Plantae	Plantae	Plantae		Plantae	Plantae
				Fungi	Fungi		Fungi	Fungi
Animalia	Animalia		Animalia	Animalia	Animalia		Animalia	Animalia

L'origine du tableau : http://en.wikipedia.org/wiki/Biological_classification#cite_note-Woese1990-19

L'intelligence est la conscience de soi. Le sujet intelligent s'identifie comme un Moi. Il situe son MOI dans un monde extérieur à quatre dimensions. Il se distingue lui-même des objets et des autres sujets. Il peut se reconnaître dans le miroir. La plupart des animaux n'ont pas cette conscience de soi. On ne veut pas dire que l'homme est l'unique animal disposant de l'intelligence. Mais aucun des autres animaux n'arrive à un niveau d'intelligence proche de celui de l'homme.

Ces caractéristiques de l'intelligence montrent qu'elle est fondée sur l'espace-temps. Elle est une projection de la vie sur l'espace-temps. On peut même dire qu'elle est l'espace-temps lui-même. Bergson ne veut pas dire que cette projection est fausse. Mais il est totalement faux de croire qu'elle est toute la réalité. Le temps physique n'est pas toute la durée. La raison n'est pas toute la vie.

Bergson reconnaît l'importance de l'intelligence pour la liberté. La liberté est une création au présent, conservant le passé et visant l'avenir. Dans l'intelligence, sous la structure de l'espace-temps, l'avenir devient prévisible, à un certain niveau. Cette prévision de l'avenir rend l'action au présent plus efficace. Chez les êtres vivants, la liberté signifie d'abord une manipulation de la matière. En ce sens, l'intelligence est sans doute jusqu'à présent le moyen le plus efficace pour manipuler la matière. L'homme utilise non seulement son corps pour agir, mais aussi les outils qu'il fabrique. Si on considère les outils comme le prolongement du corps, en ce sens l'homme possède un « organisme » le plus complexe parmi tous les êtres vivants.

L'intelligence crée une continuité pour la durée de la conscience, que Bergson définit comme des changements purement qualitatifs. La philosophie de la durée n'est

pas une philosophie de la continuité. En fait, la notion de continuité n'a aucun sens hors de l'intelligence. Sans l'intelligence ou si elle n'est pas suffisamment forte, la conscience tombera dans un chaos ou se brisera en morceaux, comme on peut le constater dans la folie ou dans le trouble dissociatif de l'identité. Avec la personnalité formée par l'intelligence, la conscience devient plus indépendante de la matière. La conscience n'est plus une réaction instantanée aux circonstances. La personne ne vit pas uniquement pour vivre, c'est-à-dire faire de son mieux pour survivre dans toutes les circonstances. La personne vit aussi pour les valeurs : la vérité, la bonté et la beauté.

Pour réaliser la liberté, la vie doit surpasser l'individualité causée par la matière et revenir à son intégralité. La vie sociale est aussi un phénomène universel pour tous les êtres vivants. La sélection naturelle est une sociologie de l'évolution de la vie. La vie sociale est non seulement le rapport entre les membres de la même espèce, mais aussi le rapport entre les espèces. L'espèce est toujours une notion sociale. De plus, toutes les espèces sont intégrées dans une société supra-espèce : le système écologique. La vie est fragmentée en êtres vivants, mais ceux-ci ne sont jamais réellement indépendants les uns des autres.

La vie spirituelle est aussi sociale. L'instinct et l'intelligence, qui sont les deux aspects de la personnalité, continuent à jouer leur rôle dans la vie sociale de l'esprit. L'instinct et l'intelligence sont les deux sources de la morale et de la religion. Ils sont indispensables l'un à l'autre. Dans chaque société, il faut toujours qu'il y ait une coopération entre les deux. Si on dit qu'une société est un organisme, comme tous les autres organismes, elle doit se fermer pour devenir un milieu intérieur. Mais celui-ci ne

peut pas être isolé. Une société totalement ouverte n'existe pas. Pour Bergson, la meilleure est une société qui s'ouvre.

Voilà la métaphysique bergsonienne de la vie. Canguilhem, qui était autrefois un partisan de la philosophie bergsonienne, a refusé cette méthode métaphysique. Il propose de comprendre la vie dans une épistémologie de la connaissance de la vie.

Canguilhem fait remonter le problème de la vie à Descartes. Avant Descartes, dans le système platon-aristotélicien, la vie n'était pas une problématique indépendante de la métaphysique générale. L'univers est dans l'ensemble un être vivant important dont l'âme est Dieu. Le monde est animé par le « premier animateur » et ses « partageurs » ou « imitateurs ». Chaque chose a sa forme. Chez Descartes, la forme est uniquement pour la raison. L'être vivant perd sa forme. Il devient l'animal-machine. La signification de cette conclusion concernant la vie consiste en deux sens : d'abord, la vie devient un problème indépendant ; puis, le problème de la vie devient le problème de l'organisme.

Qu'est-ce que l'organisme ? Comme Bergson, Canguilhem s'inspire de la définition bernardienne : l'organisme est un milieu intérieur. Mais ce milieu intérieur n'est pas isolé. L'organisme vit dans un milieu plus vaste, c'est-à-dire le milieu extérieur. La définition de la vie s'est faite dans la connaissance du rapport entre l'organisme et son milieu.

Canguilhem fait remonter le problème à Newton, car c'est lui qui a fondé la notion de milieu. Dans la métaphysique platon-aristotélicien, chaque chose a sa position naturelle. Quand une chose quitte sa position naturelle, c'est nécessairement parce qu'elle est forcée par une autre chose. Quand la force extérieure disparaît, elle va

revenir à sa position naturelle, parce que c'est sa nature. Le milieu de quelque chose est une position désignée par sa nature qui est une partie de la raison universelle. Il n'y a pas d'interaction entre une chose et son milieu, car celui-ci est interne en elle. Elle a certainement des interactions avec les autres choses, mais elles n'appartiennent pas à son milieu. Cette notion de milieu n'a pas été radicalement changée jusqu'à Descartes qui a réduit la matière à l'extension. Il n'y a pas d'espace purement vide. L'espace est toujours l'extension de quelque chose. Descartes a eu la possibilité de modifier cette opinion de son vivant. Torricelli et Pascal ont prouvé l'existence du vide en 1644 et 1646. Nous ne voulons pas discuter la véracité de la notion de vide, parce la physique contemporaine aboutit au même point de vue : le vide est une notion relative et le vide absolu n'existe pas. Nous voulons souligner ici que la notion de milieu que les sciences modernes adoptent ne provient pas de Descartes. Elle est issue de la mécanique de Newton, où l'espace est conçu comme un récipient immense.

Lamarck a introduit la notion de milieu en biologie. Il apparaît comme un vitaliste, mais en fait la vie est totalement passive dans sa théorie de l'adaptation. Les êtres vivants ont la faculté de s'adapter au milieu, mais c'est seulement parce qu'ils n'ont pas d'autre choix s'ils veulent survivre lors des changements circonstanciels. La vie évolue sous la pression de l'environnement. Si l'être vivant ne s'adapte pas « volontairement », il sera éliminé. Un être vivant vit dans un environnement géographique. Il est influencé par tous les éléments circonstanciels de manière mécanique. Darwin semble un évolutionniste plus mécaniste que Lamarck, mais en fait il est plus vitaliste. Dans sa théorie de la sélection naturelle, l'influence de l'environnement géographique persiste,

mais cependant l'environnement biologique joue aussi un rôle important dans l'évolution de la vie. Le plus important est que la vie est supposée avoir un pouvoir et une tendance interne pour être capable de surpasser l'environnement naturel. Dans sa théorie de la sélection naturelle, il s'inspire beaucoup de l'économie politique d'Adam Smith et de la théorie générale de Malthus sur la population. La population des êtres vivants s'accroîtra beaucoup plus vite si elle n'est pas limitée par les ressources naturelles. Dans le rapport avec son milieu, le vivant joue un rôle actif. L'évolution n'est plus une réaction passive. La force alimentant l'évolution vient de la vie elle-même. Nous avons vu que Bergson s'inspire de ce point de vue en proposant que l'énergie spirituelle soit intégrale et libre sans les limitations de la matière.

Après Darwin, une notion de vie plus libre apparaît successivement dans plusieurs disciplines. Elle apparaît d'abord en biologie dans le néo-darwinisme de Weismann. Dans sa théorie sur la continuité du plasma germinatif, celui-ci prouve que les caractères acquis par un individu ne peuvent pas se transmettre héréditairement. Cette hypothèse affaiblit la fonction de l'environnement géographique que Darwin défend dans la théorie de la sélection naturelle. La modification des gènes ne vient plus d'une pression de l'environnement. L'évolution de la vie est en fait une accumulation des mutations de gènes. Cette mutation provient de la vie elle-même. Puis cette notion intervient dans la philosophie pragmatiste, qui souligne que l'homme habite dans un monde humain, c'est-à-dire un monde coloré par la vie humaine. On peut étendre ce principe jusqu'à l'ensemble des êtres vivants. La vie a non seulement le pouvoir de se changer elle-même, mais aussi de colorer le monde extérieur. Cette notion s'introduit

enfin en psychologie, dans le gestaltisme. Cette théorie propose que les individus vivent dans un environnement de comportement, qui est une projection du sens et de la valeur par l'individu lui-même. La vie crée non seulement se crée elle-même, mais elle crée aussi son milieu.

Jusqu'à ici, la notion de vie est presque identique à la notion de liberté chez Bergson qui définit la liberté comme la création. Mais Canguilhem pense que ce n'est pas encore ni la vraie liberté et ni la vraie vie. Certainement, comme nous l'avons dit précédemment, la théorie de l'évolution de la vie de Bergson introduit déjà le thème que Canguilhem met en évidence en introduisant la pathologie. Mais faire fausse route ou tomber malade, ce n'est pas exactement la même chose. Pour Canguilhem, la vraie liberté ne doit pas être ce qui est destiné à la liberté. La vie est libre, non seulement parce qu'elle est une création, mais aussi parce qu'elle est capable d'échecs. La matière n'est pas responsable de l'échec de la vie. L'individu tombe malade, parce que la vie elle-même est vulnérable. L'individu vit à la fois pour le moment et pour une norme. Il se prépare à l'avenir et au changement. La santé de l'individu n'est pas une certaine norme, mais une tolérance au changement. La maladie n'est pas sans normes, mais ces normes sont moins tolérables aux changements. C'est pourquoi il est toujours plus facile de tomber malade que de se guérir. C'est pourquoi l'intervention extérieure, c'est-à-dire les traitements médicaux, est indispensable pour la guérison. Le pathologique n'est pas l'antagoniste logique de l'état normal. En montrant que le normal est notion relative, Canguilhem modifie la notion de l'évolution chez Bergson.

Pour Canguilhem, l'évolution de la vie n'est plus le procédé qu'utilise la vie de

revenir à son intégralité, comme Bergson le conçoit. Dès l'origine, la vie est faite d'êtres vivants. L'évolution de la vie est un processus d'auto-normalisation de la vie. La vie a la capacité de corriger ses erreurs. La liberté et l'intégralité ne sont pas le destin de la vie. C'est un choix de la vie elle-même. Métaphysiquement parlant, s'il y a un destin, la vie n'est plus libre. Dans cette hypothèse métaphysique, il est facile d'expliquer le rapport entre le vivant et la vie générale. Mais jusque-là, chez Canguilhem, il n'y a pas une explication claire sur le rapport entre le vivant et la vie sociale.

Il y a eu alors la découverte de la structure moléculaire de l'ADN apportant une nouvelle notion de la vie qu'elle apporte. Avec ce progrès de la biologie, Canguilhem prolonge sa théorie. Il a d'abord travaillé sur l'anormal et le monstrueux. Par l'analyse de l'histoire de la notion de monstrueux, il a montré que le terme « monstrueux » signifie la valeur contraire de la vie. Le monstrueux, c'est une négation de la vie par la vie elle-même. Canguilhem va plus loin : la vie est non seulement capable d'échecs, mais aussi capable d'auto-négations. Mais dans l'ensemble on peut rester optimiste pour la vie, parce que la vie est pauvre en monstres. La capacité d'auto-normalisation de la vie se trouve non seulement dans la guérison de la maladie, mais aussi dans ce défaut de monstres. Canguilhem en est ensuite arrivé à une confirmation de la compatibilité entre la vie et la connaissance. La vie est définie comme un système d'information inscrit dans les gènes de l'ADN. La connaissance est aussi un système d'information croissant. Canguilhem voit alors la ressemblance entre les deux systèmes. Dans la connaissance de la vie, les deux systèmes s'unissent en un seul. Enfin Canguilhem a étudié le rapport entre l'individu et la vie générale. La vie sociale n'est pas que le retour de la vie à son

intégralité. Elle est un système d'information formé par les individus. L'espèce, en tant que banque de gènes ouverte, est un système plus efficace.

On voit donc que Bergson et Canguilhem partagent en fait la même notion de vie : la liberté. Bergson laisse quelques points ouverts dans son système métaphysique, soit volontairement soit involontairement. Canguilhem continue la réflexion sur ces points, pour améliorer ou corriger les défauts dans la philosophie bergsonienne, avec des succès et des regrets.

Qu'est-ce que la connaissance ? À cette question, la réponse de Bergson est fournie par sa métaphysique, la réponse de Canguilhem est une épistémologie de l'expérimentation et du laboratoire.

Chez Bergson, la connaissance, c'est la conscience, au sens large et au sens strict. Au sens large, la connaissance consiste en l'intuition et l'entendement. Au sens strict, elle est uniquement l'entendement. Bergson souligne l'importance de la coopération entre l'instinct et l'intelligence. C'est l'instinct qui permet à l'intelligence de faire face à la difficulté qu'elle ne veut jamais chercher par elle-même ; c'est l'intelligence qui fournit la solution lorsque l'instinct ne peut trouver lui-même. Par la formation de l'habitude, la solution que trouve l'intelligence devient une partie de l'instinct, pour être plus efficace dans l'action.

La philosophie bergsonienne est une philosophie de l'action. L'action est non seulement l'origine de l'entendement, c'est-à-dire la connaissance intellectuelle, mais aussi son but. En bref, l'intelligence est un outil efficace de la vie. Le jeune Canguilhem est un partisan de cette philosophie. Dans son épistémologie, il distingue au début la

technique et la science. Il conçoit entre les deux une relation similaire à la relation que fait Bergson entre l'instinct et l'intelligence. La technique est la source et le but de la science. Mais quand il fait remonter à Descartes cette question de la relation entre technique et science, il réalise la difficulté contenue chez Bergson : un déterminisme historique entre la technique et la science.

Pour échapper à ce déterminisme, il faut trouver une place légitime pour l'erreur dans la vie et dans la connaissance. La matière n'est pas la cause des échecs de la vie ou des erreurs de la connaissance. Ni l'instinct ni l'intelligence ne sont parfaits. Il faut admettre que la vie et la connaissance sont capables d'erreurs. Et cela n'empêche pas l'auto-normalisation de la vie et l'auto-correction de la connaissance. Dans la biologie, la nouvelle notion informative de la vie encourage Canguilhem à annuler la distinction entre la technique et la science. Dans l'épistémologie, la méthode expérimentale qu'il découvre chez Claude Bernard le conduit aussi vers cette direction. Dans l'expérimentation en laboratoire de, la technique et la science s'unissent comme une entité unique. La technique et la science jouent ensemble un jeu de vérité.

Une philosophie de l'erreur et une philosophie de l'expérimentation sont compatibles. L'erreur était autrefois une possibilité. Légitimer l'erreur, c'est légitimer la création en toutes les directions. Les expérimentations de laboratoire, ne font juste que créer des possibilités. La philosophie de l'erreur est aussi une philosophie de la création, une philosophie de la liberté.

Avec cette philosophie de l'erreur, Canguilhem propose un semi-discontinuisme dans l'histoire de la connaissance. Chaque théorie reçoit un héritage des théories

précédentes. Mais le développement de la connaissance ne se construit pas sur un enchaînement de succès. Les erreurs contribuent aussi au développement de la connaissance. Un épistémologue ne doit pas écrire seulement une histoire linéaire de la connaissance. Il faut expérimenter aussi d'autres manières. L'histoire de la connaissance est un laboratoire de la pensée. C'est pourquoi Canguilhem dit que l'épistémologie de la rupture ne méprise pas l'épistémologie continuiste, mais elle « ironise » les philosophes qui ne croient qu'en elle.

Voilà la connaissance chez Bergson et Canguilhem. La connaissance dans la métaphysique bergsonienne semble plus vaste que chez Canguilhem. En incluant simultanément l'instinct et l'intelligence dans la connaissance, celle-ci devient un phénomène universel de la vie. Mais il y a une difficulté implicite. Bergson souligne une coopération entre les deux dans la connaissance humaine. Mais il oublie que la connaissance animale évolue, alors que l'intelligence est unique pour l'homme. Canguilhem se concentre uniquement sur la connaissance humaine. Mais par sa notion de la vie, on peut aussi prolonger cette épistémologie aux autres êtres vivants. Tous les organismes sont capables d'échecs et d'auto-correction. La connaissance chez ces organismes relève du même processus. La difficulté pour l'épistémologie canguilhemienne est le problème de l'évolution. Par sa métaphysique, Bergson établit une hiérarchie vers la liberté pour les êtres vivants. Dans la pensée de Canguilhem, cette hiérarchie est abandonnée. La connaissance humaine est beaucoup plus ample que la connaissance animale, mais elle n'a aucune supériorité.

Pour Bergson et Canguilhem, quel est le rapport entre la vie et la connaissance ?

La réponse est déjà donnée dans leurs concepts de la vie et de la connaissance. La vie et la connaissance sont en fait la même chose. La vie et la connaissance, c'est la création, la liberté.

Dans la philosophie bergsonienne, la philosophie canguilhemienne et leurs relations, nous voyons d'abord la place particulière de Bergson dans la philosophie en France au vingtième siècle. Tous les philosophes qui l'ont suivi ont profité à leur manière de l'intérêt de la pensée bergsonienne. C'est un trésor commun pour toute la philosophie. Nous voyons ensuite le thème universel pour toute la philosophie en France au vingtième siècle. C'est une trinité de la vie, la connaissance et la liberté.

La philosophie de Bergson et Canguilhem est ouverte. Les derniers progrès des sciences nous invitent à la repenser. La vie et la connaissance sont des systèmes d'information. Comment pensons-nous cette définition à l'époque de l'informatique ? Canguilhem dit que la vie est pauvre en monstres. Mais avec l'intelligence artificielle, le génie génétique, la cybernétique et l'apparition des Cyborgs, nous voyons que la vie est en train de créer de plus en plus de monstres, non seulement dans l'imagination, mais aussi dans la vie.

Qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce la connaissance ? Quel est le rapport entre les deux ? Ce sont des questions que nous devons penser et repenser sans cesse.

Bibliographie

1. Œuvres de Bergson

Collections :

Œuvres, éd. par ROBINET André, Paris, PUF, 1959. (cité *Œuvres B*)

Mélanges, éd. par ROBINET André, Paris, PUF, 1972. (cité *M*)

Correspondances, éd. par ROBINET André, Paris, PUF, 2002.

Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique, éd. par HUDE Henri, DUMAS Jean-Louis, Paris, PUF, 1990. (cité *Cours I*)

Cours II. Leçons de morale, psychologie et de métaphysique, éd. par HUDE Henri, DUMAS Jean-Louis, Paris, PUF, 1992. (cité *Cours II*)

Cours III. Leçons d'histoire, De la philosophie moderne, Théorie de l'âme, éd. par HUDE Henri, DUMAS Jean-Louis, Paris, PUF, 1995. (cité *Cours III*)

Cours IV. Cours sur la philosophie grecque, éd. par HUDE Henri, VINEL François, Paris, PUF, 2000. (Cité *Cours IV*)

Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV, éd. par MATTON Sylvain, Paris, Séha, Milan, Archè, 2008.

Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV, éd. par MATTON Sylvain et PANERO Alain, Paris, Séha, Milan, Archè, 2010.

Cours de philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand, éd. par MATTON Sylvain, Paris, Séha, Milan, Archè, 2010.

Leçons clermontoises I, éd. par RAGGHIANI Renzo, Paris, L'Harmattan, 2003. (cité *Leçons*)

clermontoises I)

Leçons clermontoises II, éd. par RAGGHIANI Renzo, Paris, L'Harmattan, 2006. (cité *Leçons*

clermontoises II)

Éditions critiques :

Essai sur les données immédiates de la conscience, édition critique, sous la direction de WORMS

Frédéric, dossier critique par BOUANICHE Arnaud, PARIS, Paris, PUF, 2007. (cité *Essai*)

Matière et mémoire, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par

RIQUIER Camille, Paris, PUF, 2008. (cité *MM*)

Matière et mémoire, édition de poche, préfacé par FOREST Denis, Paris, Flammarion, 2012.

Le rire, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par SIBERTIN-BLANC

Guillaume, Paris, PUF, 2007. (cité *R*)

L'évolution créatrice, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par

FRANÇOIS Arnaud, Paris, PUF, 2007. (cité *EC*)

L'énergie spirituelle, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par

FRANÇOIS Arnaud, RIQUIER Camille, MADELRIEUX Stéphane, WATERLOT Ghislain,

SIBERTIN-BLANC Guillaume, DURING Élie, Paris, PUF, 2009. (cité *ES*)

Durée et simultanéité, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par

DURING Élie, Paris, PUF, 2009, (cité *DSi*)

Les deux sources de la morale et de la religion, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric,

dossier critique par KECK Frédéric, WATERLOT Ghislain, Paris, PUF, 2008. (cité *DS*)

Les deux sources de la morale et de la religion, édition de poche, préfacé par KARSENTI Bruno, Paris,

Flammarion, 2012.

La pensée et le mouvant, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par

BOUANICHE Arnaud, FENEUIL Anthony, FRANÇOIS Arnaud, FRUTEAU DE LACLOS

Frédéric, MADELRIEUX Stéphane, MARIN Claire, WATERLOT Ghislain, Paris, PUF, 2009.

(cité *PM*)

Écrits philosophiques, édition critique, sous la direction de WORMS Frédéric, dossier critique par

BOUANICHE Arnaud, FRANÇOIS Arnaud, DURING Élie, FRUTEAU DE LACLOS

Frédéric, KECK Frédéric, MADELRIEUX Stéphane, RIQUIER Camille, WATERLOT

Ghislain, WORMS Frédéric, Paris, PUF, 2011. (cité *EPh*)

2. Œuvres de Canguilhem

Œuvres complètes, tome I. Écrits philosophique et politiques 1926-1939, sous la direction de

BRAUNSTEIN Jean-François, SCHWARTZ Yves, textes présentés et annotés par

BRAUNSTEIN Jean-François, CAMMELLI Michele, ROTH Xavier, préfacé par

BOUVERSSE Jacques, Paris, Vrin, 2011. (cité *Œuvres Canguilhem I*)

Le normal et le pathologique, 11^e édition, Paris, PUF, 2009. (cité *NP*)

La connaissance de la vie, édition de poche, Paris, Vrin, 2003. (cité *CV*)

Études d'histoire et de philosophie des sciences, cinquième édition, Paris, Vrin, 1983. (cité *Études*)

Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, deuxième édition, Paris, Vrin, 1981. (cité

IR)

La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, PUF, 1955.

Écrits sur la médecine, Paris, Seuil, 2002.

La santé, concept vulgaire & question philosophique, Toulouse, Sables, 1990.

3. Les études sur Bergson et sur Canguilhem

Documents :

Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique, éd. par BRAUNSTEIN Jean-François,

ROUDINESCO Élisabeth, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.

Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle, édité par WORMS Frédéric, Paris, PUF, 2002. (cité

Annales I)

Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie, édité par WORMS Frédéric, Paris,

PUF, 2004. (cité *Annales II*)

Annales bergsoniennes III. Bergson et la science, édité par WORMS Frédéric, Paris, PUF, 2007. (cité

Annales III)

Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique, édité par

FAGOT-LARGEAULT Anne, WORMS Frédéric, FRANÇOIS Arnaud, GUILLIN Vincent,

Paris, PUF, 2008. (cité *Annales IV*)

Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui, édité par WORMS Frédéric,

préfacé par PEILLON Vincent, Paris, PUF, 2012. (cité *Annales IV*)

Bachelard et Bergson : continuité et discontinuité, éd. par WORMS Frédéric, WUNENBURGER

Jean-Jacques, Paris, PUF, 2008.

Bergson et James, éd. par MADELRIEUX Stéphane, Paris, PUF, 2011.

Bergson : la durée et la nature, éd. par VIEILLARD-BARON Jean-Louis, Paris, PUF, 2004.

Bergson, la vie et l'action, éd. par VIEILLARD-BARON Jean-Louis, Paris, Le Félin, 2007.

Cahiers philosophiques. La philosophie de Georges Canguilhem, n°69, décembre 1996.

Cahiers S.T.S. n°7, L'esprit du mécanisme : Science et société chez Franz Borkenau, 1985.

Canguilhem : Histoire des sciences et politique du vivant, éd. par BRAUNSTEIN Jean-François, Paris, PUF, 2007.

Communications et discussions, Société Toulousaine de philosophie, Toulouse, Faculté des Lettres, 1937- 1938, IIe série.

Georges Canguilhem : Philosophe, historien des sciences, Actes du colloque (6-7-8 décembre 1990), Paris, Albin Michel, 1993.

L'Évolution créatrice de Bergson, éd. par FRANÇOIS Arnaud, Paris, Vrin, 2010.

Lambertiana, éd. par BOUR Pierre Édouard et ROUX Sophie, Paris, Vrin, 2010.

Lectures de Canguilhem : Le normal et le pathologique, éd. par LE BLANC Guillaume, Fontenay/Saint-Cloud, ENS Éditions, 2000.

L'envers de la raison. Alentour de Canguilhem, éd. par DALED Pierre Frédéric, Paris, Vrin, 2008.

Les études Bergsoniennes, Volume I, Paris, PUF, 1948.

Les études Bergsoniennes, Volume II, Paris, PUF, 1949.

Les études Bergsoniennes, Volume III, Paris, PUF, 1952.

Les études Bergsoniennes, Volume IV, Paris, PUF, 1956.

Les études Bergsoniennes, Volume IX, Paris, PUF, 1970.

Les études Bergsoniennes, Volume V, Paris, PUF, 1960.

Les études Bergsoniennes, Volume VI, Paris, PUF, 1961.

Les études Bergsoniennes, Volume VII, Paris, PUF, 1966.

Les études Bergsoniennes, Volume VIII, Paris, PUF, 1968.

Les études bergsoniennes, Volume X, Paris, PUF, 1973.

Les études philosophiques : Bergson et l'idéalisme allemand, Octobre-Décembre 2001, Paris, PUF, 2001.

Les philosophes et la science, éd. par WAGNER Pierre, Paris, Gallimard, 2002

Lire Bergson, éd. par WORMS Frédéric, RIQUIER Camille, Paris, PUF, 2011.

Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem, éd. par HAN Hee-Jin, Paris, Vrin, 2008.

Philosophie, n° 54 : Bergson, éd. par ROMANO Claude, Paris, Les éditions de minuit, 1997.

Revue de métaphysique et de morale, Paris, Armand Colin, n°1 1985

Travaux du IXe congrès international de philosophie. Congrès Descartes, tome II, Études cartésiennes, II^e partie, éd. Par BAYER Raymond, Paris, Hermann, 1937.

Ouvrages commentaires :

ADOLPHE Lydie, *L'univers bergsonien*, Paris, La Colombe, 1955.

BARDY Jean, *Bergson professeur*, Paris, L'Harmattan, 1998.

DAGOGNET François, *Georges Canguilhem : philosophe de la vie*, Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

DAMIEN Robert, *Bibliothèque et État, naissance d'une raison politique*. Paris, PUF, 1995.

DAMIEN Robert, *Le conseiller du Prince, de Machiavel à nos jours, genèse d'une matrice démocratique*, Paris, PUF, 2003.

DEBRU Claude, *Georges Canguilhem, science et non-science*, Paris, Édition Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2004.

DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme*, 1^{er} édition Quadrige, Paris, PUF, 1997.

FRANÇOIS Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche : Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

GILSON Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, 2^e édition, Paris, Vrin, 2002.

BIBLIOGRAPHIE

- GILSON Bernard, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1999.
- GIRIBONE Jean-Luc, *Le rire étrange : Bergson avec Freud*, Éditions du Sandre, 2008.
- GIROUX Élodie, *Après Canguilhem définir la santé et la maladie*, Paris, PUF, 2010.
- GOUHIER Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.
- GOUHIER Henri, *Bergson et le christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1999.
- HUDE Henri, *Bergson Tome I*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- HUDE Henri, *Bergson Tome II*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- JANKÉLÉRITCH Vladimir, *Henri Bergson*, 2^e édition, Paris, PUF, 1999.
- LAPOUJADE David, *La puissance du temps : versions de Bergson*, Paris, Les éditions de minuit, 2010.
- LE BLANC Guillaume, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, PUF, 2002.
- LE BLANC Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.
- LE BLANC Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.
- LECOURT Dominique, *Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2008.
- LEFEUVRE Michel, *La réhabilitation du temps : Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002.
- MIQUEL Paul-Antoine, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007.
- RIQUIER Camille, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.
- SITBON-PEILLON Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, Paris, PUF, 2009.
- SOULEZ Philippe, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.
- SOULEZ Philippe, WORMS Frédéric, *Henri Bergson*, Flammarion, 1997.

VERDEAU Patricia, *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*, Peeters-Leuven, 2011.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Bergson et le Bergsonisme*, Armand Colin, 1999.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Bergson*, 3^e édition, Paris, PUF, 2007.

WORMS Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

WORMS Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.

WORMS Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

4. Ouvrages généraux

BERNARD Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, préfacé par DAGOGNET François, Paris Flammarion, 2008.

BERNARD Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1878.

DAGOGNET François, *Le vivant*, Paris, Bordas, 1988.

DARWIN Charles, *L'origine des espèces : Au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, trad. par BARBIER Edmond, Paris, Flammarion, 2008.

DAWKINS Richard : *Le gène égoïste*, traduit par OVION Laura, Odile Jacob, 1996.

DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, 11^e édition, Paris, PUF, 2003.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de minuit, 1967.

EINSTEIN Albert, INFELD Léopold, *L'Évolution des idées en physique : des premiers concepts aux théories de la relativité et des quanta*, trad. par SOLOVINE Maurice, Paris, Flammarion, 1982.

BIBLIOGRAPHIE

- EINSTEIN Albert, *La théorie de la relativité restreinte et générale, suivi de La relativité et le problème de l'espace*, trad. par SOLOVINE Maurice, Paris, Dunod, 2012.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- HARAWAY Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- HAWKING Stephen, *L'univers dans une coquille de noix*, trad. par CLER Christian, Paris, Jacob, 2001.
- HAWKING Stephen, MLODINOW Leonard, *Une belle histoire du temps*, trad. par COMMENGÉ Béatrice, Paris, Flammarion, 2005.
- HAWKING Stephen, PENROSE Roger, *La nature de l'espace et du temps*, trad. par BALIBAR Françoise, Paris, Gallimard, 1997.
- HAWKING Stephen, *Une brève histoire du temps : Du big bang aux trous noirs*, trad. par NADDEO-SOURIAU Isabelle, Paris, Flammarion, 1989.
- HEGEL Georg, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par BOURGEOIS Bernard, Paris, Vrin, 2006.
- HOQUET Thierry, *Cyborg philosophie*, Paris, Seuil, 2011.
- JACOB François, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.
- JACOB François, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 3^e édition, trad. par RENAUT Alain, Paris, Flammarion, 2006.
- MALTHUS Thomas, *Essai sur le principe de la population*, trad. par PRÉVOST Pierre, PRÉVOST Guillaume, Paris, Flammarion, 1992.
- MASLOW Abraham, *Devenir le meilleur de soi-même*, traduit par NICOLAIEFF Laurence, Paris, Eyrolles, 2008.

MERLEAU-PONTY Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1990.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

MIQUEL Paul-Antoine, *Comment penser le désordre ?*, Paris, Fayard, 2000.

PIAGET Jean, *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 14^e édition 1992.

PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.

SAMUELSON Paul, NORDHAUS William, *Economics*, 19th edition, New York, McGraw Hill Higher Education, 2009.

SAMUELSON Paul, NORDHAUS William, *Macroeconomics*, 19th edition, New York, McGraw Hill Higher Education, 2009.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.

SMITH Adam, *La richesse des nations*, Tome 1 et Tome 2, trad. par GARNIER Germain, Paris, Flammarion, 1999.

SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, trad. par BIZIOU Michaël, Paris, PUF, 2003.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Le problème du temps*, Paris, Vrin, 1995.

WORMS Frédéric, *La philosophie en France au XXe siècle*, Paris, Gallimard, 2009.